Pensamiento
político
posfundacional

Alain Badiou: Lo político y la política

gedisa

Jordi Riba

Pensamiento
político
posfundacional

Alain Badiou: Lo político y la política

gedisa

Jordi Riba

Jordi Riba

Alain Badiou: Lo político y la política

Pensamiento político posfundacional

PENSAMIENTO POLÍTICO POSFUNDACIONAL

Concebir la política de otra manera

Directora de la colección: Laura Llevadot

Esta colección reúne una línea de pensamiento político contemporáneo que ha recibido el nombre de posfundacional. Con esta denominación, se indica la voluntad de plantear la problemática de lo político más allá de la política clásica, de mostrar la falta de fundamento de las democracias liberales representativas y de invertir, en definitiva, el fundamento mítico del pensamiento político moderno.

Los autores y las cuestiones que recuperamos y promovemos en esta original colección son necesarios para comprender los movimientos ciudadanos y los conflictos que impugnan la manera tradicional de hacer y pensar la política en la actualidad.

Claude Lefort: La inquietud de la política
Edgar Straehle

Jacques Rancière: Ensayar la igualdad
Javier Bassas

Thomas Hobbes: La fundación del Estado Moderno
Josep Monserrat

Ernesto Laclau y Chantal Mouffe: Populismo y hegemonía
Antonio Gómez Villar

Giorgio Agamben: Política sin obra
Juan Evaristo Valls Boix

Alain Badiou: Lo político y la política
Jordi Riba

Michel Foucault: Biopolítica y gubernamentalidad
Ester Jordana Lluch

Jacques Derrida: Democracia y soberanía
Laura Llevadot

Jean-François Lyotard: Estética y política
Gerard Vilar

Hannah Arendt: Libertad política y totalitarismo
Fina Birulés

Judith Butler: Vida y vulnerabilidad
À. Lorena Fuster

Gloria Anzaldúa: Poscolonialidad y feminismo
Martha Palacio Avendaño

Jean-Luc Nancy: Ser-en-común
Begonya Sàez Tajafuerce

Miguel Abensour: La democracia contra el Estado
Jordi Riba

Alain Badiou:
Lo político y la política

Jordi Riba

gedisa
editorial

© Jordi Riba

© Traducción del autor Jordi Riba

© De la presentación: Laura Llevadot, 2021

Diseño de cubierta: Genís Carreras

Montaje de cubierta: Juan Pablo Venditti

Primera edición: noviembre de 2021, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.

www.gedisa.com

Preimpresión:

www.editorservice.net

eISBN: 978-84-18914-05-8

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma.

Índice

Lo imposible, o me ahogo

Introducción

El momento filosófico actual

El poder de la filosofía

La filosofía, motor de la política

Historia y acontecimiento: ¿dos conceptos opuestos de lo político?

Verdades y política

La crítica de la democracia

El comunismo renovado

Breve biografía de Alain Badiou

Bibliografía

Bibliografía secundaria

Lo imposible, o me ahogo

Laura Llevadot

Cuando en 1997 Alain Badiou publicó Deleuze. La clameur de l'Être, muchos de los que en ese momento nos sentíamos deleuzianos nos indignamos. Yo me indigné. Badiou, que había estado a la sombra de los grandes, ya fueran Gilles Deleuze o Michel Foucault, ahora aprovechaba la reciente muerte del filosofo de la inmanencia y la diferencia, el más anarquista y creativo de los pensadores contemporáneos, para despotricar contra su trabajo a partir de una correspondencia privada que Deleuze había prohibido expresamente que se diera a conocer, en ninguna circunstancia. Eran cartas que Gilles Deleuze había escrito en la precariedad de su enfermedad, y que el anhelo de Badiou de medirse con él habían propiciado. Es el propio Badiou quien lo explica en el prólogo del libro sin ocultar la satisfacción de haber sabido extraer al príncipe de filósofos su último aliento. A veces un gesto como éste dirigido contra lo que amamos es suficiente para rechazar en su totalidad y sin más miramientos a quien lo cometió. Después de eso dejaremos de leerlo. Por otro lado, los argumentos del libro en cuestión se muestran como triviales. Como si un soldado leal, anticuado y carroñero quisiera hacer valer un concepto de verdad completamente superado por la filosofía que lo precedió y que aún lo bordeaba. En la lectura de aquel libro asistimos, por segunda vez, con una sonrisa medio irónica medio pesarosa, a la embestida de uno de esos machos-materialistas-dialécticos —habrán conocido algunos de ellos— que, desde su pasado maoísta, trotskista o leninista..., intentaron detener histéricos lo que consideraban puro relativismo «post» o, en palabras del propio Badiou, simplemente «materialismo democrático». La presencia corpulenta de Badiou contra las uñas inusualmente largas de Deleuze; el macho-materialista-dialéctico que sabe dónde va contra el filósofo nómada

que sólo ensaya fugas singulares sin querer saber... No viene al caso aquí defender a Deleuze de la lectura insidiosa de Badiou, por otro lado, bien armado —incluso con letras proscritas—, sino que sirve esta anécdota para iluminar algo que el propio Badiou nos permite comprender: que la filosofía, como la política, está hecha de amores y de odios, y que la posición tomada sobre el lugar y la forma de pensar es el resultado de una fidelidad incondicional a lo que una vez nos robó el corazón.

Después de un tiempo, ya con las heridas cicatrizadas, pudimos volver a leer a Badiou. Badiou está en el aire del tiempo. Sus textos sobre el amor, la política, su crítica a las democracias liberales, sus sorprendentes seminarios en el Teatro de la Comuna de Aubervilliers, impregnan hoy los discursos de artistas (pensemos aquí, por ejemplo, en la obra del artista chileno Luis Guerra), comisarios, militantes, jóvenes filósofos, creadores teatrales, o personas que necesitan herramientas simplemente para pensar, o utensilios conceptuales y existenciales para enfrentar el absurdo y la banalidad que nos envuelve... A Badiou se le debe leer hoy. Defensor de la filosofía a ultranza, platónico hasta límites insospechados, Badiou cree que la tarea de la filosofía es pensar la excepcionalidad, es decir, como explica Jordi Riba en este libro asequible y solidario con su pensamiento, se trata de pensar en lo que es excepción en el orden del ser; orden del que se ocupa la matemática, mientras que la filosofía está comprometida con el acontecimiento.

Pero ¿qué es un acontecimiento? Badiou, como antes Deleuze, tratan de distinguirlo de los hechos. Cuando Deleuze y Guattari escribieron el breve texto Mayo del 68 no tuvo lugar, insistieron en la idea de que aquel mayo revolucionario que aglutinaba a trabajadores y estudiantes no podía explicarse como una cadena de hechos con causas y consecuencias, como lo haría el discurso del historiador, porque el acontecimiento está en lo que sucede en los hechos. Y lo que ocurrió, más allá de barricadas estudiantiles, enfrentamientos con policías, conjuras y posteriores traiciones, fue un fenómeno de clarividencia en el que una sociedad percibió el carácter intolerable de sus formas de vida. Este fenómeno de clarividencia abrió un campo de posibilidades inexistentes con anterioridad, formas de vida desreguladas, luchas y alianzas

impensables hasta entonces. «Lo imposible, o me ahogo» fue para ellos el motor del acontecimiento que los hechos no podían sino traicionar, pero que continuarían persistiendo en cualquier lucha posterior heredada de ese momento revolucionario. La respuesta de Badiou es cercana a la de Deleuze y Guattari, pero al mismo tiempo proporciona una corrección que creo que es completamente necesaria hoy en día. Si el acontecimiento no se confunde con los hechos es porque pertenece al orden de lo imposible y lo inexistente. Un acontecimiento es lo que rompe la lógica del mundo, y es por eso por lo que es impredecible, inaudito, porque no estaba involucrado en las posibilidades existentes, por lo que no es probable que se explique por medio de un análisis de causas y consecuencias. Imposible, el acontecimiento tiene lugar. Pero su tener lugar, si lo imposible se ha encarnado o no en algún momento, sólo depende de la lealtad que lo haga valer. El acontecimiento-Cézanne en el arte, el acontecimiento de la Comuna de París en la política, el acontecimiento de un encuentro amoroso, por ejemplo, sólo ocurren donde los sujetos cuya subjetividad surgirá sólo para permanecer fieles a este acontecimiento. Que el acontecimiento no sea causado por un sujeto preexistente, sino que sea su efecto; que lo que sucede en los hechos pertenezca al orden de lo imposible; que, en este sentido, la política se parecezca tanto al amor, es lo que hace de la filosofía de Badiou un pensamiento post-fundacional, ya que el hecho de que no haya fundamento, ni religioso, ni divino, ni natural, es lo que permite que la política, como el amor, exista como tal.

Lo contrario de esto es la prisión de los posibles

—como diría Marina Garcés—, en la que vivimos todos los días. Un posible amor, digamos, sería un amor meetic exitoso —y sobre Meetic, precisamente, Badiou ha hecho declaraciones muy sarcásticas. La coincidencia en los perfiles, la cantidad de rasgos comunes, intereses y enfoques de la vida, garantizan la formación de un nosotros que, a largo plazo, y en la medida en que un proyecto sea compartido, acabará funcionando como una pequeña empresa. Nos vamos a casar, vamos a comprar una casa, vamos a hipotecarnos, vamos a tener hijos, un perro, unos cuantos amigos con los que divertirnos, por la noche vamos a ver series de Netflix en lugar de hacer el amor y vamos a tener una vida predecible

como tiene que ser. Todo bien blindado dentro de la esfera de lo que es posible hacer para ser feliz, de acuerdo con el imperativo del mercado que hemos asimilado de manera tan natural. Y una vez que estemos en ese punto, ¿qué vamos a hacer? ¿Tendremos amantes para poner algo de riesgo y vitalidad en el aburrimiento congénito de lo que es posible? ¿O seremos aún más radicales y nos enamoraremos de nuevo, romperemos la empresa y formaremos un nuevo equipo con un nuevo proyecto tan tedioso y banal como el anterior? ¿Y no valdría la pena aprender a estar solo y dejar de guiar nuestras vidas hacia la realización impuesta de los posibles? La réplica de Badiou es contundente: el amor, como la política, es imposible. Un encuentro amoroso nunca puede depender de lo que dos sujetos ya constituidos tienen en común, por lo que a lo sumo saldría una pareja. Enamorarse es una improbabilidad, hace aparecer algo impredecible que no tiene nada que ver con los sujetos que forman parte de ella, más bien los abruma y los altera, los hace convertirse en algo que antes no eran. Si este encuentro imposible puede llegar a adquirir algún tipo de consistencia sólo será por la fidelidad al evento-amor, no al otro componente de la pareja, que permitirá desarrollar nuevas multiplicidades inexistentes. La decisión de prolongar un amor nunca está fundamentada, probablemente ni siquiera sea adecuada en términos de cálculo, pero el evento, si lo es, ha hecho que parezca una verdad que sólo lo será para aquellos que la reconozcan y permanezcan fieles, fieles a lo imposible.

Es interesante que Badiou hable de fidelidad en lugar de usar el término más común de compromiso, especialmente cuando pasamos de su reflexión sobre el amor a la de la política. El compromiso siempre lo hace un sujeto existente hacia una posibilidad existente. La fidelidad, por contra, es la que crea al sujeto por su vínculo con la imposibilidad. La política que, como el amor, se ha convertido en las democracias representativas y liberales en la mera administración de lo necesario, mientras que los discursos de los políticos profesionales nos dicen lo que es y lo que no es posible dentro de esta gestión dominada por el mercado, sólo tiene sentido en la medida en que tiende hacia lo imposible, es decir, hacia la igualdad. El comunismo sigue siendo para Badiou el telos de toda política, la verdad presente en la revuelta de los espartanos, en la Comuna de París, en la Revolución Rusa, en las revueltas de los

esclavos negros en las colonias, en mayo del 68..., en las que toda política verdadera debería permanecer fiel. La igualdad como verdad eterna, pero presente en determinados momentos de la historia en los que ha ocurrido lo imposible, seguirá siendo la exigencia. Al igual que la justicia para Derrida, imposible y nunca alcanzable en el presente, nada tendría sentido si ésta no fuera la exigencia aquí y ahora que debe tensar el estado de cosas posibles en las que sobrevivimos y dejamos morir, a menudo de hambre.

Por eso hoy necesitamos leer a Badiou, dejarnos introducir en su pensamiento de la mano de uno de los pocos que, como Jordi Riba, han estudiado bien su obra. De esta manera, si utilizamos a menudo sus textos, quizás aprendamos que necesitamos un poco de vergüenza, una cierta sensibilidad para captar lo que queda de intolerable en nuestro posible, una asfixia feroz. Badiou puede enseñarnos a afirmar, ante las disputas siempre prepactadas de nuestros queridos políticos, que la política no es nada si no es tan imposible como nuestros amores más intensos y arriesgados, si no es llevada en su integridad por este imperativo que invierte la fórmula deleuziana: «Lo imposible, o me ahogo».

Introducción

Ocurre como en Platón: hay que salir de la caverna para encontrar la idea, para luego regresar para iluminarla.

Nada mejor que esta cita del propio Badiou para escenificar una vida de filósofo, y la suya propia. La que sigue viviendo cada día sin dar muestras de agotamiento, ni personal, ni de su proyecto de creación filosófica. La suya es una obra de largo recorrido; en proceso de construcción. Badiou es actualmente profesor emérito de la prestigiosa École Normale Supérieure de París, de la cual él mismo proviene. Además, durante más de treinta años desarrolló su labor profesoral en la Université de Paris 8, fundada en Vincennes en el post mayo del 68, de la mano de nombres tan importantes para la filosofía contemporánea como Deleuze, Foucault, Chatelet, Borrell y el propio Badiou.

Con una temática que discurre desde la llamada antifilosofía hasta el balance de las innovaciones conceptuales que el siglo

XX

ha producido, pasando por la música, el teatro, las matemáticas, y la política, Badiou, cercano a Sartre, amigo de Althusser, compañero de Foucault, colega de Lyotard, adversario amistoso de Deleuze y bajo la influencia de Platón, Hegel y Lacan, se muestra crítico con las grandes escuelas filosóficas que han coronado el siglo: analítica, hermenéutica y postmoderna. Su filosofía busca exponer y desplegar el potencial de la innovación, revolución, invención y transfiguración radical de cada situación. Pues, a diferencia de muchos filósofos actuales, Badiou piensa que no hemos llegado al fin de la filosofía, sino que ésta debe dar un paso más hacia delante. Seguir ese camino interminable del cual no podemos apearnos si no queremos abdicar de nuestra condición de

humanidad. La filosofía para Badiou va estrechamente relacionada con la condición de humanidad y por ello su ausencia representa el retorno sin remedio a la animalidad.

Pero no se trata aún de construir nuevos «relatos», pues estos, en el sentido de representar un proyecto metafísico, están ciertamente agotados. La filosofía que alternaba momentos sistémicos con momentos de crisis para abrir el camino a otro sistema no ha lugar. En cambio, lo que prevalece es esa necesidad permanente para encontrar una mayor concreción argumentativa de esos elementos que son parte, desde los primeros tanteos, de una forma nueva de encarar lo filosófico.

Badiou, que no tiene inconveniente en presentarse como platónico, cree que todavía es posible pensar lo filosófico como un sistema. Por ello quiere devolver a la filosofía —en contra de la idea de Whitehead, que sostenía que toda la filosofía posterior a Platón no era otra cosa que comentarios a pie de página a los escritos del ateniense— a la parte principal de la página. Su propia formación le permite mostrar un amplio dominio de campos afines de conocimiento, como es el caso de las matemáticas, y de la literatura. Así mismo, su participación militante en la acción política hace de Badiou un modelo contemporáneo de lo que el propio Platón quiso representar de sí mismo. Hay un hecho con tinte de acontecimiento en la vida de Badiou, como la muerte de Sócrates lo fue para Platón, que marca su trayectoria de filósofo: el fracaso de mayo del 68.

La obra de Badiou es compleja y su pensamiento discute con varios saberes y lanza múltiples cuestionamientos a la propia filosofía, por lo que sería injusto presentar una síntesis del pensamiento de Badiou sin precisar que el trabajo de una vida no se puede abarcar en el poco espacio de un libro, por muy extenso que éste sea, y no es el caso. Su amplia producción escrita puede ser clasificada de diversas formas según los criterios que utilicemos para ello. Lo más habitual es señalar tres ámbitos de desarrollo de su obra. El primero es aquél que agrupa las obras mayores del filósofo francés: Teoría del sujeto, El ser y el acontecimiento y Lógicas de mundos. El espacio temporal en el cual estas obras fueron escritas es muy amplio, por lo que desborda los límites convenidos para esta obra.

Badiou publica la primera de ellas, La teoría del sujeto, en 1981, y El ser y el acontecimiento en 1989.

En segundo lugar, hay que hacer referencia a aquellas obras que reúnen ensayos publicados en revistas o conferencias. Estos textos tratarían sobre las condiciones de la filosofía tal y como lo expone por primera vez en su libro El ser y el acontecimiento. A las condiciones en general, el texto Condiciones; luego, a cada una de las cuatro condiciones les dedica algunos textos específicos. Al amor, dos ensayos, La escena del dos y ¿Qué es el amor?; a la intervención política, Manual de meta-política; al matema, el Breve tratado de ontología transitoria, y al poema, el Pequeño manual de in-estética.

Por último, encontramos los textos que podemos denominar manifiestos políticos. Este tipo de libros fueron publicados a manera de intervención político-académica, y son libros en los que Badiou muestra una clara posición militante respecto a un asunto político o intelectual. Aquí tenemos cuatro libros: San Pablo, la fundación del universalismo (sobre la fidelidad al acontecimiento), ¿Se puede pensar la política? (escrito contra el relajamiento del pensamiento político de los años 80 del siglo

XX

), De un desastre oscuro (en el que lleva a cabo un diagnóstico de la situación de los referidos anteriormente como los años 80); Manifiesto por la filosofía (contra los que le pretendían dar acta de defunción a la filosofía —con las consecuencias políticas que ello supone) y, por último, La ética: ensayo sobre la conciencia del mal (contra la moralización de la política que pretende sustituir a la política con la moral en un mundo denominado «postideológico».

Recientemente, la obra de Badiou se ha visto acrecentada por la publicación de sus seminarios (todavía en curso). También por un seguido de libros que recogen entrevistas, en las cuales no sólo pasa revista a su trayectoria, sino que aporta también valiosos elementos interpretativos de su obra. En el momento de redactar este trabajo se anuncia la publicación del tercer volumen de su magna obra, bajo el título de Inmanencia de las verdades. En definitiva, la obra de Badiou y él mismo, a pesar de haber superado los ochenta años,

sigue un curso trepidante, por lo que resulta difícil, no solamente establecer una bibliografía actualizada (desmentida constantemente por las constantes publicaciones), sino, también, dar por concluso el periplo filosófico de Badiou.

El momento filosófico actual

Para Badiou existe indiscutiblemente un momento filosófico terminado, pero este mismo final supone un inicio. Acabar es empezar desde lo acabado, señala Badiou en su libro La filosofía, otra vez, compuesto de textos originariamente aparecidos en publicaciones periódicas. Para este nuevo inicio se valdrá de la hipótesis. El filosofar supone, en este tiempo en que las grandes certezas se han agotado, riesgo. La hipótesis es el riesgo en el pensamiento. En Badiou hay una alusión especial a las condiciones a partir de las cuales se produce el filosofar. Éstas son cuatro en número: la política, la ciencia, el amor, y el arte. Cada una de estas cuatro condiciones posibilita una perspectiva de lo real y una apertura hacia lo posible. En el terreno de cada una de ellas, la intervención filosófica se muestra como necesaria frente a la súbita orfandad en la que el pensamiento contemporáneo ha caído. Cosa que le lleva a la formulación de una radicalidad atroz: «Sin la Idea, sólo resta una humanidad animalizada».[1] Y apunta como dirección del filosofar:

Si la humanidad no obra en su propio despliegue, en su propia invención, no le queda otra opción que ocuparse en llevar a cabo su destrucción. Aquello que no se encuentre bajo el reinado de la idea, lo será bajo el de la muerte. La especie humana no puede ser animal inocentemente. El hombre pertenece a esa especie que necesita de la idea para habitar razonablemente su propio mundo.[2]

La escena filosófica de la caverna, usada por Badiou como ejemplo y resumen de su propia filosofía, no solamente posee intrínseca la forma de vida del filósofo, sino también la permanente necesidad de afirmar la filosofía como eje vertebrador de lo humano frente a

formas de vida inhumanas, mostradas en la alegoría platónica como seres encadenados. Será, pues, a partir de la alegoría de la caverna desde donde enfrentaremos el pensamiento filosófico de Badiou, concretado en dos líneas directrices. La primera, la que hace referencia a su propio pensamiento, y la segunda, la referida a la defensa de la filosofía (aspecto éste que no ha dejado de estar presente a lo largo de todo el trayecto vital de nuestro autor, tal como él mismo se ha cuidado de mostrar en su único bosquejo autobiográfico, elaborado con ocasión de unas sesiones en el Centro Pompidou de París y publicado en el libro La filosofía otra vez).

Esta manifestada proximidad entre lo vital y lo filosófico lleva a una cuestión previa, pero no menos trascendente, en el recorrido por el pensamiento de Badiou: el papel del filósofo. Atendiendo a lo que él mismo ha señalado, cualquiera puede ser filósofo, o, si se prefiere, cualquiera de los esclavos de la caverna platónica habría podido romper las cadenas, pero hay algo que hizo que fuera precisamente Sócrates quien lo hiciera. Para ser filósofo, señala Badiou, no sólo hay que poder serlo, sino que hay quererlo. En el mencionado texto autobiográfico, nuestro autor realiza algunas relaciones interesantes entre hechos de su biografía y las consecuencias aparentes que estos tuvieron en su devenir filosófico. Resulta por ello interesante su lectura, pues finalmente Badiou resalta no sólo unas trazas de lo que él mismo es, sino la concepción de la filosofía que se deriva. Para Badiou la naturaleza de la filosofía es siempre dar un paso más dentro de un problema que existe desde siempre. En algo que existe desde siempre y que le es legado para que se haga cargo de él y transite con él. Para Badiou hay en el filósofo una respuesta a ese legado que nunca llega a ser una respuesta completa; por lo tanto, la filosofía no concluye nunca sino que toma bajo su cargo la totalidad de la contemporaneidad para hacerla presente y dar testimonio de su existencia por más sofisticada que sea su producción.

Badiou hace referencia a la frase de Los secuestrados de Altona de Sartre: «Tomé el siglo sobre mis hombros y dije que respondería por ello». Como filósofo, agrega Badiou, se ve en la necesidad de responder por lo vivo que hay en la contemporaneidad, a sabiendas de que esta respuesta será a contracorriente, totalmente en contra de lo establecido. Si la filosofía puede hacer algo de positivo frente

a ello, es descubrir aquello que surge y estar a su servicio, por paradójico y frágil que sea.

Así, la filosofía deberá hacerse con las mejores armas discursivas para enfrentar un discurso que está basado en el poder de seducción que posee lo establecido. La filosofía, entonces, armada de estos instrumentos dialécticos, deberá establecer un régimen nuevo de seducción frente a la seducción habitual, a la cual lo establecido se presenta. Por ello también deberá armarse de argumentos para su autodefensa.

Siendo como es uno de los argumentos más seductores de lo establecido el discurso de la desigualdad, la filosofía deberá sostener como la más abstracta de sus máximas la de la igualdad absoluta. Hasta tal punto esta idea forma parte de la esencia del pensamiento de Badiou que todo lo que va en su contra se considera por el autor como contrario a la verdad. Cuestión ésta que le ha llevado a la trasformación de la noción de verdad, para que obedeciera a esta máxima igualitaria, y por eso le ha dado a la verdad tres atributos. El primero es que depende más de su surgimiento que de una estructura. Toda verdad es por tanto nueva. Será lo que Badiou llamará la doctrina del acontecimiento.

El segundo de los atributos es que toda verdad es universal, en un sentido radical, un para-todos igualitario y anónimo, y ese para-todos puro la constituye en su ser. Ésta será su genericidad. Que la verdad constituye su sujeto y no a la inversa será el tercero de sus atributos. La dimensión militante, que en Badiou ha sido y permanece constante, resulta innegociable, por cuanto la verdad posee, vista desde la perspectiva de nuestro autor, una dimensión moral.

Entre el filósofo y su filosofía se encuentran sus maestros. Badiou da cuenta extensa de lo que representaron los suyos. En primer lugar señala a Sartre, del que, dice, aprendió el existencialismo, es decir, la permanencia de una conexión, de un vínculo siempre restituible, entre el concepto y la instancia existencial de la elección, la instancia de la decisión vital. La convicción de que el concepto filosófico apenas cuenta si no te devuelve, aclara y ordena la instancia de la elección, de la decisión vital. En este sentido el concepto debe ser siempre un asunto de existencia. De Lacan

aprendió la conexión entre la teoría de los sujetos y la teoría de las formas. Que la teoría de los sujetos era solamente inteligible en el marco de la teoría de las formas. Que el sujeto es una cuestión de tipo axiomático y formal, y no psicológica o fenomenológica.

Finalmente, de Althusser aprendió, señala Badiou, en primer lugar, que no hay un objeto propio perteneciente a la filosofía, sólo orientaciones de pensamiento, líneas de división. Y, en segundo lugar, la existencia de un espacio de combate perpetuo, un combate que siempre vuelve a empezar bajo condiciones renovadas. Que existe, en definitiva, un ámbito delimitado de la filosofía y que la ciencia, el arte y la política son cosas distintas a la filosofía.

Siguiendo a sus maestros, y a pesar de que él mismo sea mundialmente reconocido por sus grandes escritos filosóficos, nunca ha dejado de hacer una defensa a ultranza de la filosofía en sí misma. De hecho, era y es una necesidad vital para su propia existencia si atendemos a las múltiples y variadas formas que desde diversas perspectivas tratan de disminuir el valor que tiene el pensamiento filosófico. Para ello Badiou se ha valido de los argumentos propios de los manifiestos, y, en forma de dos, así aparecen en su trayectoria. El primero, publicado en 1989, inmediatamente después de la publicación de l'Être et l'Événement, fue objeto de una conferencia en una inusual visita a Barcelona. Conferencia que terminó con una bíblica llamada a la filosofía: «Levántate y anda». Posiblemente el prejuicio sobre el público barcelonés que fue a escucharle le hizo optar por esa forma, pero en el fondo, tal como él mismo explica en la conferencia —cuya transcripción poseemos gracias a los organizadores del acto—, Badiou estaba en aquel momento dedicando todo su empeño a resituar la filosofía en el lugar en el que gentes de la propia filosofía habían querido apartarla. La idea de Badiou al respecto es taxativa: prácticamente todo lo que en el siglo

XX

se ha llamado filosofía no es otra cosa que el intento desde dentro de acabar con ella. En cierta manera, y de ahí el «levántate y anda», suponga ya el hecho de una muerte y por ello, la imperiosa necesidad de una resurrección.

¿Y quiénes son los artífices de esa muerte anunciada? Para Badiou hay tres escuelas responsables: la analítica, la hermenéutica y la postmoderna. Las tres poseen características comunes, según explica Badiou. La primera de ellas es que anuncian el fin de la metafísica. Heidegger, Carnap y Lyotard, cada uno desde su perspectiva, no dejan de afirmar que una época ha tocado a su fin, pero más allá de un hecho compartido, Badiou ve que además se muestra el fin del concepto de verdad, cuestión ésta, que, para el filósofo francés, es más lamentable pues sin el soporte de la verdad, volvemos a situaciones prefilosóficas, entonces y ahora, y lentamente el grueso de lo opinable se organiza como un elemento devastador en campo filosófico, el campo de lo verdadero frente a la sofística.

Ante esta característica común negativa, Badiou ve otra positiva: la función central del leguaje. Para las tres corrientes el lenguaje es el lugar central de reflexión, el desde el cual se establece la forma filosófica en su puro ser. La filosofía como tal tiene el papel de establecer un punto fijo al discurso y al pensamiento, sin éste la filosofía ya no tendría razón de existir y por lo tanto se vería abocada a su desaparición. La filosofía no ya en sentido de permanencia, sino por su propia conceptualización, va relacionada con lo incondicionado. Badiou sostiene que la filosofía se construye sobre esa base y es deber suyo establecer sus contenidos; es decir, la reconstrucción filosófica de la categoría de verdad, y, al mismo tiempo, la reconstrucción de la categoría de sujeto. Éste es para Badiou el programa central de su filosofía Así lo expresaba en su conferencia de Barcelona, y ha sido, y es, su tarea fundamental.

Para Badiou no se trata de una reconstrucción de la metafísica, que ya ha dejado claro su fin sin retorno, sino de la incógnita que representa la redefinición de la filosofía como un lugar posible de lo incondicionado. Badiou no deja de señalar las dificultades que eso supone, y ése será, entre otras cuestiones, el objeto de su primer manifiesto. Existen una serie de razones inscritas en el desarrollo histórico de la filosofía como tal. La primera de ellas es que sabemos que las ciencias humanas no pueden remplazar a la filosofía. Ésta fue una idea que apareció muy pronto, después de la crisis filosófica del siglo

XIX

. Hoy en día se sabe que no pueden remplazarla por el hecho de que las ciencias humanas no permiten pensar o tratar la singularidad como tal. Tratan, en cambio, las cosas desde el ángulo de lo general o desde un perfil determinado por datos estadísticos o empíricos, pero nunca se muestra su aportación a lo singular. Por eso existe una primera forma de expresión de la necesidad de lo filosófico bajo el ángulo de pensar lo singular en cuanto a tal.

La segunda razón parte de la confirmación según la cual los grandes sujetos colectivos, hipotéticos, como el proletariado, el pueblo, etc., ya no se pueden mantener. De ahí el surgimiento de una segunda necesidad que se dirige hacia la reformulación del sujeto, ahora formulado en nombre propio frente a lo inhumano. Ya no es posible hablar desde un sujeto colectivo redentor. A la sazón, para la decisión individual, sin el recurso a la figura de un sujeto colectivo, sin un apoyo religioso, histórico o espiritual, se requiere la existencia de una referencia que sirva de punto de apoyo desde el que elevar la decisión solitaria. A partir del momento en que cada uno es devuelto a su propia singularidad frente a lo inhumano, es necesario un principio incondicionado, el restablecimiento de una categoría de verdad, de un punto de vista fijo, de una discriminación posible desde el punto de vista sobre todo de lo inhumano como tal.

Hay una tercera razón que Badiou ve desde la perspectiva que supone el aumento de las reacciones planetarias de lo religioso, lo racial o lo irracional y que vienen a ocupar el espacio de los sujetos colectivos periclitados. No sabremos enfrentarnos a este auge de lo reactivo, de aquello que hace del retorno su condición de permanencia, si no poseemos una perspectiva de visión filosófica de esos elementos. Hay pues que renovar la perspectiva de la racionalidad en el ámbito de lo filosófico.

Para terminar, existe un cuarto motivo que Badiou encara desde la perspectiva que el mundo que habitamos tiene de vulnerable. Se trata de un mundo que funciona bien mientras funciona bien, pero que tiene graves problemas para afrontar las situaciones complicadas, que se desbarata con facilidad y tiene grandes dificultades para captar positivamente los acontecimientos. Por ello, señala Badiou, se muestra como necesaria una filosofía del

acontecimiento, que conjuntamente con la singularidad, la verdad y la razón realicen una propuesta filosófica sólida para un mundo en permanente estado de perplejidad. Para Badiou ninguna de las nuevas escuelas surgidas de la crisis de la filosofía puede proporcionárnosla.

Existe, por tanto, una nueva fase de la modernidad en la cual se debe formular una concepción distinta del sujeto, ligada a la singularidad, a la verdad, a la razón y al acontecimiento, y para ello necesitamos la filosofía, tal como acabamos de señalar. La filosofía puede más de lo que ella realmente cree. Hay en Badiou una confianza en la capacidad permanente de la filosofía de autoreconstrucción, en el contexto de las condiciones anteriormente señalas, de lo incondicional. Son los acontecimientos del matema, del poema, del pensamiento del amor y de la política inventada los que prescriben el retorno de la filosofía, «en la aptitud de disponer de un lugar intelectual de abrigo y acogida para lo que actualmente es nombrable de estos acontecimientos».[3] Y es frente a la negación que propone un paso adelante.

Pasados veinte años, Badiou se vio en la necesidad de escribir un nuevo manifiesto que, a diferencia del primero, tenía como fin desenmascarar la postergación de lo filosófico en aras de un pensamiento desprovisto de los elementos indispensables para constituirse sin condición. En este segundo manifiesto Badiou persiste en la idea de que la filosofía se encuentra amenazada, pero ahora lo está por razones inversas a las que fueron descritas en el primer manifiesto. Para Badiou la filosofía llega al extremo de una existencia artificial excesiva. La filosofía se encuentra por todas partes, especialmente en Francia, señala el autor del segundo manifiesto. Ve en el aumento de su presencia mediática procesos dogmático-reconstructivos de pobre valor, pero de alto contenido ideológico. Así mismo afirma que siendo sostenible que las cuatro circunstancias que configuran el pensamiento filosófico sigan vigentes, también es cierto que han adquirido una complejidad que hace que sean percibidas desde perspectivas más difusas. Tomando las ciencias, Badiou encuentra que éstas han derivado hacia la dimensión mercantil de la tecnología. Cosa parecida sucede con la condición artística, que se ha visto derivada hacia el aspecto comunicacional. Y la política ha visto como el concepto de

democracia se convertía en el emblema de una época en la que la gobernanza ha sucedido a la política en su sentido auténtico. Y el amor se ha visto arrinconado entre una concepción contractual de la familia y el libertinaje sexual.

En definitiva, técnica, cultura, gestión y sexo han venido sustituir las cuatro condiciones de la filosofía. Y por ello será nuevamente necesario una reconstrucción del quehacer filosófico, que permanecerá sin terminar en la medida que se produzcan nuevas formulaciones de oposición perenne a lo filosófico, en aras de una perspectiva interesada y manipuladora. Badiou, sin embargo, se muestra incansable y sin ningún síntoma de desánimo, y su obra sigue, por ello, sin dar muestras de fatiga, su curso inexorable.

---

1. Badiou, A. (2010). La philosophie et l'événement, Germina, París, pág. 45.

2. Ibíd., pág. 45.

3. Badiou, A. (1990). Manifiesto por la filosofía, Madrid, Cátedra, pág. 57.

El poder de la filosofía

La reflexión en torno a la dimensión moral de la verdad y de la filosofía le llegó a Badiou a partir de los que en determinado momento abandonaron la militancia igualitaria de la acción filosófica. Entre estos y aquellos que, como él mismo, no lo han hecho media un abismo insalvable que Badiou ve como el vínculo insalvable entre lo filosófico y cualquier otra forma de pensamiento: la continuidad entre el acontecimiento y su posterior devenir, sus consecuencias. No ser pasivos estructurales, a eso es a lo que llama fidelidad y que se muestra como constitutivo de la filosofía y vincula al sujeto con el acontecimiento y con la verdad. En este punto Badiou recuerda a Platón cuando, al final del libro X de la República, Sócrates responde a la objeción de que la ciudad ideal que ha trazado es poco probable que llegue a existir, aduciendo que la conducta debe ajustarse a las leyes de esa ciudad y no es cuestión de su existencia o no que eso deba ser así. Eso sucede, argumenta Badiou, con los renegados de mayo del 68, que, bajo la excusa de una conversión al realismo frente a un idealismo, han renunciado a sus principios. Ante ellos, la fidelidad manifiesta de Badiou acaricia el lado de la verdad y no el de lo establecido, el lado de lo que sin duda ha tenido lugar o que tendrá lugar, pero que no forma parte de la masividad de lo real.

En este sentido, Badiou, diciéndose platónico, sostiene que el único camino filosófico es el del formalismo. La idea, la única manera de pensar la singularidad de las formas de verdad. De ahí la estrecha relación de la filosofía con las matemáticas, que ya Platón había tematizado. Badiou retoma el matema como condición de la filosofía.

Bajo la condición de la posibilidad de un pensamiento se define la relación de la filosofía con sus condiciones. A éstas se las puede llamar «procedimientos genéricos» por el hecho que producen una verdad. Existe por un lado el ser (lo que hay en el mundo) y, por

otro lado, el acontecimiento (lo que rompe la continuidad de lo que hay en el mundo, aunque es parte del mundo, pero nunca se contó como parte de lo habido en el mundo). El ser es la representación y el acontecimiento es el centelleo fugaz de algo que posibilita romper con la continuidad del ser al abrir la ocasión para la intervención de un sujeto que lleve este acontecimiento hasta sus últimas consecuencias, generando una verdad.

Para Badiou lo característico de la filosofía es el hecho de composibilitar estos procedimientos genéricos que, aparte de la filosofía, operan por separado; es decir, la filosofía abre un espacio para que se articulen los procedimientos genéricos. Estos operadores de composibilidad son capaces de pensar conjuntamente las condiciones. La filosofía no es arte, ni ciencia y tampoco política, pero es la que compone y posibilita la conjunción de lo artístico, lo científico y lo político como operadores de verdad. La filosofía como producción de verdad es lo que composibilita un espacio de operaciones genéricas (o condiciones) en lo que acontece (événementiel, en francés).

Si hay matema de la verdad, debe construirse tomando en cuenta dos cuestiones primordiales. En primer lugar, las verdades son inmanentes a la historia y tienen por condición los acontecimientos, los cuales nunca están en la globalidad de la situación en que aparece (el ser), sino que son locales y presentan elementos que no estaban en la situación global. Un acontecimiento reconfigura la situación global de lo presentado (el ser). La ciencia no es la misma después del «acontecimiento Galileo», la política no es la misma después del «acontecimiento Marx» o el amor no se puede pensar de la misma manera después del «acontecimiento Freud». Y, en segundo lugar, si la verdad es el resultado de un procedimiento que acontece, su definición debe responder a un requisito primordial: es siempre la verdad de una situación aquella donde el acontecimiento tiene lugar. Que una verdad esté localizada significa que no puede generalizarse para cualquier situación o tiempo, lo cual no implica que no produzca efectos retroactivos (repensar el pasado del arte, la política, etc.), reconfigure globalmente el orden de lo dado o que se proyecte para futuros acontecimientos. Por eso, una verdad es siempre una verdad para cada situación, aunque paradójicamente sea universal por sus efectos en el tiempo y el espacio.

Para Badiou la producción de una verdad a través de un procedimiento genérico por la aparición de un acontecimiento tiene una lógica que se puede esquematizar de la manera siguiente: en el orden de lo dado, en el orden del ser hay algo que apunta por sus «torsiones sintomáticas» a la aparición de un acontecimiento (que está incluido en la situación, pero no está contado por ella); y este acontecimiento es nombrado por un humano-animal (no hay nada en lo dado que le pueda dar nombre a esa novedad, por lo cual implica siempre una apuesta) y este humano-animal deviene en sujeto a través de la fidelidad al acontecimiento fugaz, lo que significa llevar al acontecimiento hasta sus últimas consecuencias para devenir sujeto a través de un procedimiento genérico de verdad, y ello mediante un forzamiento (término tomado de la teoría de conjuntos de Paul J. Cohen) de la verdad que despliega las consecuencias del acontecimiento en el orden del ser reconfigurando las coordenadas de lo dado.

Según la postura que tome un animal-humano frente al acontecimiento, se producen diversos tipos de sujetos. Únicamente la fidelidad al acontecimiento produce simultáneamente un sujeto y una verdad. Si se deniega (término tomado de Freud que significa negar para afirmar), el acontecimiento produce un sujeto reactivo. Si se oculta el acontecimiento, se produce un sujeto oscuro. También se puede ser fiel por resurrección (sujeto renovado), y producir una verdad.

En el dispositivo filosófico de Badiou las palabras inestética, ontología transitoria y metapolítica son acuñadas en contra de los términos estética, epistemología y filosofía política. En particular, el término «metapolítica» se debe entender como cualquier saber que pueda dar cuenta de los efectos generados hacia el interior de la filosofía, por instancias políticas reales; es decir, un saber que marca nuevas formas de pensar la filosofía como producto del acaecer político. Por esta razón la metapolítica se opone a la filosofía política, la cual afirma que, dada la inexistencia de la política, debería lanzar la filosofía a pensar «lo político». Primero se produce el acaecer político, para luego hacer balance de los efectos que este acaecer produce en el discurrir filosófico.

En lo que a la ontología transitoria se refiere, no trata de una

reconstrucción de la metafísica, que ya ha dejado claro su fin sin retorno, sino de la incógnita que representa la redefinición de la filosofía como un lugar posible de lo incondicionado. Badiou no deja de señalar las dificultades que eso supone. La primera de ellas es que sabemos que las ciencias humanas no pueden remplazar a la filosofía. Ésta fue una idea que apareció muy pronto, después de la crisis filosófica del siglo

XIX

. Hoy en día se sabe que no pueden remplazarla por el hecho que las ciencias humanas no permiten pensar o tratar la singularidad como tal. Tratan, en cambio, las cosas desde el ángulo de lo general o desde un perfil determinado por datos estadísticos o empíricos, pero nunca se muestra su aportación a lo singular. Por eso existe una primera forma de expresión de la necesidad de lo filosófico bajo el ángulo de pensar lo singular en cuanto a tal, sin recurrir a la figura de un sujeto colectivo, sin el apoyo religioso, histórico o espiritual, que sirva de referencia y que sirva de punto de apoyo desde el cual elevar la decisión solitaria. Por ello, a partir del momento en que cada uno es devuelto a su propia singularidad frente a lo inhumano, es necesario un principio incondicionado. Hay que poder denunciar la inhumanidad de lo inhumano sin condiciones de ningún tipo.

A las nuevas generaciones de filósofos, de las cuales habla el propio Badiou, les compete desarrollar juntamente con otras percepciones de lo político una idea de ésta que garantice más y mejor la idea de igualdad única vía desde la cual Badiou concibe el quehacer filosófico y por ende la construcción de verdades. Así se llevará a cabo, en forma contemporánea, el «gesto platónico» desde el cual nuestro autor concibe la realización de lo filosófico.

El «continuar» de Badiou no sólo es una proclama teórica, también valida todo un proyecto todavía inacabado y del cual cabe esperar aún un postrer volumen bajo el título Immanence des vérités, que, tal como hemos dicho, tienen anunciada su aparición dentro de pocos meses. Pero el «continuar» de Badiou no sólo compete a su persona y a su obra, sino que proclama el sentido interminable del quehacer filosófico. Badiou toma el verso de Saint-John Perse, «habitaré mi nombre»,[4] para asociarlo al sentido de la continuidad

sobre la cual se establece el vivir humanamente. Que cada uno individualmente pueda habitar su nombre, según Aristóteles escribe: «vivir como inmortal». Sirva, a este efecto, la definición de filosofía que el propio Badiou traza en su libro de entrevistas La philosophie et l'événement: «la filosofía son tres cosas. Un diagnóstico de la época: ¿qué plantea la época? Es una construcción, a partir de ese planteamiento contemporáneo, de un concepto de verdad. Es finalmente una experiencia existencial relativa a la verdadera vida. La unidad de las tres, es la filosofía. Y a las nuevas generaciones de filósofos, según hemos ya señalado, de las cuales habla el propio Badiou, les compete desarrollar conjuntamente por qué, en un momento dado, la filosofía, se convierte en una filosofía»[5] que garantice más y mejor la idea de igualdad, única vía desde la cual Badiou, recuérdese, concibe el quehacer filosófico y por ende la construcción de verdades.

Llegados hasta aquí, se llevará a cabo, el ya mencionado anteriormente «gesto platónico» actualizado, a partir del cual Badiou idea la ejecución de lo filosófico, que en el ámbito del pensamiento político contemporáneo muestra rasgos tan intensos de singularidad, y por ello de adopción de una posición crítica, frente a la casi unanimidad existente sobre, por ejemplo, la importancia conceptual de la democracia para el estudio y desarrollo de este campo del saber; o sobre la propia existencia de una filosofía política, sobre la cual Badiou, diverge frente al resto. Discrepancia que nace de la propia idea que Badiou posee de la filosofía y del papel que ésta ha de jugar en la esfera de lo político. En sus escritos lo filosófico y lo político se dan al mismo tiempo. Ya tempranamente apareció un texto que es toda una declaración de intenciones, aunque todavía formuladas bajo el signo de la interrogación: ¿Se puede pensar la política? En la contraportada de la edición francesa leemos:

Pensar la política significa, ante todo, refutar lo político: renunciar a ello como una ilusión (imaginaria) de «construir lo Uno» bajo la forma de identificaciones (el partido, el sindicato, la sociedad sin clases), de un hecho acotable, de una predicción confiable.

En este fragmento, tomado como modelo intencional de la obra indicada de Badiou, y que se extenderá como premisa configuradora de toda su obra posterior, ya encontramos, por una parte, la distinción que Badiou señala entre la política y lo político, frente al cual ejercerá su oposición. Mientras que pensar la política, entendido como lo entiende el filósofo francés, comportará también, al igual como lo han hecho muchos de sus contemporáneos, un franco alejamiento de la política real, entendida como un ejercicio de dominación, bajo la forma estatal-democrática. Es pues, para Badiou, tarea filosófica, aquélla que desde la perspectiva de la contingencia desarrolle procedimientos políticos de verdad. A este objetivo dedica la práctica totalidad de su obra. En la cita inicial de su libro Abrégé de métapolitique así lo muestra:

Por metapolítica entiendo los efectos que una filosofía puede extraer, en ella misma y por ella misma, de lo que las políticas reales tienen de pensamiento. La metapolítica se opone a la filosofía política por la pretensión de ésta, que, al no tratarse las políticas de pensamiento, corresponde al filósofo pensar «lo» político.

Por ello, las ideas de Badiou al respecto girarán en torno a tres ideas fundamentales. La primera: las políticas son pensamiento, y para ello el filósofo es parte activa de la vida política y de ella extraerá los elementos de su reflexión. Segunda: la oposición a la filosofía política le lleva a la crítica de la democracia. Y, por último: al filósofo le corresponde extraer, bajo la fórmula hipotética, formas renovadas de políticas a realizar.

---

4. Badiou, A. (2010). La filosofía otra vez, Madrid, Errata Naturae, pág. 147.

5. Badiou, A. (2010). La philosophie et l'événement, Germina, París, pág. 150.

La filosofía, motor de la política

En el contexto de la crisis del pensamiento filosófico del siglo

XIX

producido por el cese de la dinámica crisis/sistema, la filosofía de la humanidad de Feuerbach adquiere un efecto notorio en la relación entre la filosofía y la política. Badiou, frente a los que defienden la existencia de una filosofía política (Rancière), aunque sea crítica (Abensour), se mantiene en el terreno dentro del cual la filosofía no se aparta de lo real y juega un papel fundamental para que esta realidad, frente a la cual se muestra disconforme, cambie. Ya no hay en Badiou la distinción entre la política (policy), a la que Rancière califica como el ámbito en el cual se reparten cargos y títulos, y lo político, ámbito desde el cual se construye o se presupone un hacer todavía irrealizado, sino que para nuestro filósofo la filosofía incide de pleno en la política. Los hechos, señala Badiou, invitan a pensar lo que Heidegger llama «repliegue de lo político».

Tal cosa le lleva a la definición de política como la circunstancia variable de una hipótesis, en la cual su proceso no atiende al orden de la legitimación, sino al de la consecuencia. Dicho de esta manera, se percibe como Badiou se distancia de aquellos que sostienen que hay un proceso de lo filosófico hacia la legitimación de una concepción de la organización de lo real que se aleja directamente de él, y de los que sostienen que a pesar de la existencia de la política, de la cual se quieren desmarcar, inscriben su discurso dentro del ámbito de la legitimación, de la cual Badiou se ha desmarcado a su vez, elaborando el discurso de lo político como contraposición a la política real.

Badiou en toda su extensa obra se muestra como esencialmente filósofo y presumiblemente ambiciona

—dentro de las condiciones que la realidad social le ofrece— jugar

el papel que Platón jugó en su momento. Pero lo importante, para no llevarnos a engaños, será ver cuáles son esas condiciones a partir de las cuales se puede hacer este ejercicio de filosofía. Esas condiciones que marcan el filosofar en el presente le llevan hacia lo que él señala como hipótesis: «la política, dice Badiou, es el acaecimiento heterogéneo de una hipótesis. Su proceso no es del orden de la legitimación, sino de la consecuencia».

Lo que aproxima la política al pensamiento es la hipótesis, por la posibilidad que presenta de realización.

El fundamento de la política no es, de hecho, una cuestión de convención sino de naturaleza: es la falta de fundamento, la mera contingencia de cualquier orden social. La política existe, simplemente, porque ningún orden social se basa en la naturaleza y porque ninguna ley divina regula la sociedad humana.[6]

Es evidente que Badiou se inserta en el campo descrito por él mismo de la filosofía, lo que lo aproxima a Jean-Marie Guyau, que, de manera más evidente, relató y dio una salida a la crisis filosófica del siglo

XIX

.

La desaparición gradual y necesaria de la religión y de la moral absoluta nos reserva muchas sorpresas de este género; si no hay motivo para sobrecogerse, cuando menos de cara al interés científico hay que intentar preverlas.[7]

Para Badiou, como para Guyau, esta crisis definitiva de la filosofía ofrece los elementos indispensables para salir de lo filosófico en el sentido teórico para elaborar, desde el ámbito propio de la filosofía,

un pensamiento estructurado por hipótesis al que le sea permitido intervenir en el ámbito de lo social, sin garantía, como presupone la concepción hipotética, de realización de la hipótesis formulada. Para ello, añade Guyau, es necesario rebasar la experiencia, pero también hay que guardarse mucho de sistematizarlas en una doctrina metafísica que se impusiera universalmente a la razón humana, puesto que esto equivaldría a caer de nuevo en aquello de lo que Guyau ha intentado apartarse a lo largo de toda su obra: el dogmatismo filosófico, y el político, me atrevería a señalar.[8]

Desconozco el grado de conocimiento que Badiou posee de Guyau, pero lo que no se puede negar es una cierta proximidad en el análisis que ambos realizan de la situación del quehacer filosófico. Resulta curioso que, a pesar de la distancia temporal de casi un siglo que les separa, estén en disposición de realizar un análisis semejante en cuanto a la situación. Lo cierto es que en ambos existe una preocupación por el estado de la filosofía en su época (debemos entender que la misma por los análisis que realizan de la misma). Y en ambos hay un deseo de afrontar la realidad desde la filosofía. Para ello toman la hipótesis: suposición de algo posible o imposible para sacar de ello una consecuencia. Frente a la tesis entendida o bien en el sentido de conclusión, proposición que se mantiene con razonamientos, o como opinión de alguien sobre algo.

Es evidente que el rechazo que mantiene Badiou frente a la realización de la filosofía política hay que buscarlo por el camino hasta aquí señalado. Badiou lo explicita ampliamente en su libro Abrégé de métapolitique. El capítulo en cuestión, con título «Contre la philosophie politique» no puede ser más explícito. Ya en la primera línea señala que una exigencia fundamental del pensamiento contemporáneo es la de acabar con la filosofía política. Y ¿qué es, se pregunta, la filosofía política? A lo que responde:

Es el programa que, al tener a la política —o más bien lo político— como un dato objetivo, incluso invariable, de la experiencia universal, se propone adjudicar el pensamiento en el registro de la filosofía. En resumen, correspondería a la filosofía realizar un análisis de la política y, por supuesto, desplegar finalmente este análisis a las normas de ética. [9]

De esta manera, continúa Badiou, el filósofo tendrá el triple beneficio de ser analista y pensador de esta objetividad feroz y confusa que es el conjunto de los conocimientos empíricos de las políticas reales. Aquél que determina los principios de la buena política, de aquella que se encuentra en adecuación con las exigencias de la ética. Todo ello, sin necesidad de ser militante de ningún proceso político verdadero, de manera que pueda aleccionar de forma indefinida a lo real, en la modalidad que le es más apreciada: el juicio.

Badiou centra sus argumentos contra la filosofía política en la figura de Hannah Arendt. De ella dice que representa esa postura farisaico-filosófica que devuelve previamente la política no a lo real subjetivo de los procesos organizados y militantes, los únicos que al entender de Badiou merecen el nombre de política, sino al ejercicio de libre juicio en un espacio público donde cuentan solamente las opiniones. Badiou hace referencia concreta a las conferencias de Arendt sobre el pensamiento político de Kant.[10] En ellas el pensador francés se sorprende de no encontrar ningún atisbo de lo que según entiende debe comportar todo pensamiento filosófico de lo político: ni es el nombre de un pensamiento, entendido como vinculado al tema de la verdad, ni el nombre de una acción.

Badiou hace una lectura de la concepción política de Arendt que se concreta en que la política es el nombre de los juicios que, bajo la norma de compartir lo común, resisten al mal, es decir, a la destrucción de dicho compartir. A lo que Badiou lanza cinco objeciones para posicionar su propia noción de la política. En primer lugar, señala que la caracterización «ontológica» de lo político por la pluralidad, o el estar-con, es mucho más amplio que el señalado por la lectura de Arendt. Para nuestro filósofo la pluralidad es el ser en general, por lo que hablar aquí de extensión arruina la singularidad de la cual se intenta hablar. Para Badiou la cosa es mucho más compleja ontológicamente, pues desde su perspectiva la pluralidad del ser debe ser contemplada en la singularidad de cada una de las pluralidades que se puedan derivar. Al menos cuatro, para Badiou: la infinitud de situaciones; la sobrepotencia del Estado; las rupturas eventuales; y los preceptos,

los enunciados y las prácticas militantes.

Siendo cada una de esas pluralidades cada una en sí misma una singularidad, manifiesta efectivamente una investigación ontológica distinta. Badiou lo designa como fijación de la multiplicidad de un proceso de verdad. No existiendo ninguna pluralidad simple, hay pluralidad de pluralidades, tomadas y desligadas en la secuencia que va de la situación, cuya infinitud es propia de lo que se dirime en toda política, a la fórmula de la igualdad, pasando por la infinitud del Estado, todavía superior a la de la situación, pero puesta en cuestión por el acontecimiento. Únicamente por la complejidad del ciclo se explica la existencia de juicios políticos, entendidos como juicios de verdad y no solamente de opinión, como sucede en la concepción arendtiana. Debido a que el sujeto de esos juicios está constituido por el propio proceso y no por un sujeto trascendental situado supuestamente detrás del sentido común arendtiano.

Como segunda objeción a la argumentación arendtiana, Badiou se centra en la falsa identificación que la filósofa alemana establece entre singularidad e individualidad. Para Badiou la iniciación de una política, mediante sus enunciados, prescripciones, juicios y prácticas, consiste siempre en la singularidad absoluta de un acontecimiento. Seguido del hecho incuestionable que una política no existe sino dentro de un espacio secuencial, durante el cual el acontecimiento se despliega. Y lo que cuenta no son las opiniones plurales bajo una norma común, sino la pluralidad de políticas carentes de una norma común, en tanto que los sujetos que inducen son diferentes.

La tercera de las objeciones del filósofo francés gira en torno a la visión consensual de la política. Un acontecimiento nunca es objeto de compartición pues como tal sólo se vincula con la decisión política:

La perspectiva desde la cual una política puede ser pensada, aquella que permite, incluso después de su realización, captar la verdad, es la de sus actores, y no la de sus espectadores.[11]

Como cuarta objeción, Badiou afirma que las opiniones carentes de una figura trascendente no disponen de fundamentación sostenible y por ello se ven condenadas a una interminable prolongación de ellas mismas. Según señala Badiou lo que sucede en realidad es que toda opinión procede y está soportada por una política, por lo que se debe, en rigor, afirmar que es la pluralidad de las políticas. Por lo tanto, la pluralidad de opiniones es el reflejo solamente de una política, la parlamentaria.

Por ello, concluye nuestro filósofo en la quinta objeción con la afirmación que la esencia de la política no es de ninguna forma la pluralidad de opiniones, sino que es la prescripción de una posibilidad que rompa con lo que hay. Que trate de lograr lo imposible:

La posibilidad de lo imposible es el fundamento de la política. Ello se opone a todo cuanto se nos enseña hoy, incluida la política como administración de lo necesario. La política comienza con el mismo gesto mediante el cual Rousseau despeja el terreno de la desigualdad: dejando de lado todos los hechos. Para que un acontecimiento se produzca, es importante dejar de lado todos los hechos.[12]

Por estas razones, sostiene Badiou, situar a la filosofía bajo las condiciones de las políticas de emancipación exige la ruptura con la «filosofía política» tal como la entiende Arendt y que se empiece por el principio: reconociendo que la política es ella misma, en su ser, en su hacer, un pensamiento.

---

6. Badiou, A. (1998). Abrégé de métapolitique, París, Seuil, pág. 16 (traducción del autor).

7. Guyau, J-M. (2016). Esbozo de una moral sin obligación ni sanción, Barcelona, Deskontrol, pág. 135.

8. He desarrollado esta idea de lo político en «Anomie et solidarité : les mots du politique chez Guyau», texto introductorio a Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction, París, Payot, 2012.

9. Badiou, A. Ibíd., 1998, pág. 19 (traducción del autor).

10. Arendt, H. (2003). Conferencias sobre la filosofía política de Kant, Barcelona, Paidós.

11. Badiou, A. (1998). Court traité d'ontologie transitoire, París, Seuil, pág. 33.

12. Badiou, A. (1998) Court traité d'ontologie transitoire, París, Seuil, pág. 78.

Historia y acontecimiento: ¿dos conceptos opuestos de lo político?

Las principales soluciones teóricas de la filosofía de Alain Badiou — sobre los temas de este libro consagrado a lo político que me parecen importantes, si buscamos la contemporaneidad conceptual de su obra, para tomar en consideración la amplitud de su sistema — hasta el momento de redactar este libro se basan en dos libros principales: L'être et l'événement y Logiques des mondes. Se trata, como hemos señalado, de una filosofía particularmente compleja, pero podemos trazar alguna aproximación a través de las nociones de historia y acontecimiento. Las más próximas a la temática política del libro. De hecho, se trata de explicar una tesis nodal de Badiou, aparentemente paradójica: saber que sólo hay historia de lo eterno, porque sólo lo eterno procede del acontecimiento. En otras palabras, no hay historia sino verdades, ya que toda verdad es estrictamente eterna, imposible de reducir a cualquier relativismo.

Por lo tanto, Badiou rechaza dos posiciones antitéticas: por un lado, habría verdades eternas privadas de historicidad, posición, por ejemplo, propia de la metafísica clásica, y, por otro lado, que no habría lo contrario es el caso sin verdad eterna, cualquier enunciado discursivo irremediablemente inscrito en un contexto histórico-cultural que delimita estrictamente su alcance a la instancia particular que lo sustenta. Por el contrario, en L'être et l'événement sostiene que hay muchas verdades eternas, pero que no son univariables en un sistema metafísico, porque están distribuidas entre cuatro procedimientos de verdad, que son ciencia, arte, la política y la filosofía del amor y que en sí mismas no tienen la capacidad de producir verdades. Pero estas verdades, sobre todo, no pueden existir en un cielo de Ideas, sino que son el resultado de un acontecimiento indecidible y una fidelidad de los sujetos que intentan investigar su mundo en su luz. Y, por el contrario, en Logiques des Mondes agregará que cualquier proceso carente de

verdad no es histórico en el verdadero sentido, sino que se reduce a un mero cambio temporal sin relación con la verdad y los sujetos que se adhieren a ella.

Para dilucidar el significado de estas afirmaciones, primero debemos entender las dos tesis que constituyen la filosofía de Badiou. En primer lugar, que las matemáticas son la ontología; y, en segundo lugar, que toda la verdad es posterior al acontecimiento. Podremos entonces desentrañar las conexiones que existen entre los tres términos: historia, acontecimiento y eternidad.

En L'être et l'événement la propuesta inaugural se refiere a la ontología y comporta dos tesis. En primer término, la afirmación de su posibilidad racional (en contra de lo sostenido por Heidegger); y, en segundo término, la negación de que la filosofía la lleve incluida (en contra de la metafísica dogmática). Porque siempre han sido las matemáticas, ellas solas, las que constituyen, según Badiou, el discurso del ser como ser. Por lo tanto, la ontología se identifica como una ciencia interminable, que evoluciona al ritmo de los avances más fundamentales de la ciencia que la despliega, y esto a espaldas de los propios matemáticos. A espaldas, cierto, pues sólo el filósofo puede desvelar el significado ontológico de las matemáticas. Los matemáticos son, según Badiou, ontólogos sin saberlo. Mientras que el papel «metaontológico» de la filosofía consiste en la tarea de identificar en qué lugar de las matemáticas efectivas ésta puede expresar el ser. En esto consiste el «gesto platónico» de Badiou, matematizante y no poético, filosófico en cuanto al ser.

La ontología, para nuestro tiempo, se identifica así con la teoría de conjuntos, en el sentido de que nos revela que cada entidad matemática puede considerarse como un múltiplo. Ser, en el sentido más general y fundamental, es ser un todo, por lo tanto, una multiplicidad. De ahí la tesis ontológica de Badiou: el ser es multiplicidad, y añade: nada más que multiplicidad. En otras palabras, ser es múltiple a la exclusión estricta de su opuesto, es decir, el Uno. El ser, entonces, no es una multiplicidad compuesta de unidades estables y últimas, sino una multiplicidad compuesta a su vez de multiplicidades. De hecho, los conjuntos matemáticos tienen elementos, no unidades, sino otros conjuntos, y esto indefinidamente. Cuando un conjunto no está vacío, se compone a

su vez de varios conjuntos.

A tal tipo de múltiple que no estabiliza ninguna ley del Uno, Badiou lo llama «múltiple inconsistente», en oposición a múltiplos consistentes, es decir hechos de unidades. El ser, lejos de identificarse con la base estable de un fenómeno que sería perecedero, es pura diseminación, en un segundo plano de nuestra experiencia inmediata de lo real, donde descubrimos, por el contrario, en el curso ordinario de las cosas, multiplicidades consistentes (hombres-unos, dioses-unos, estrellas-unos, etc.). De esta manera, aunque platónico, Badiou se quiere, más allá de la herencia de su maestro, platónico del múltiple puro: la ontología debe, desde la aparente consistencia de las situaciones, volver al inconsistente ser de las multiplicidades.

La segunda tarea del filósofo, que es también la más específica, consiste en, una vez liberado de la obligación de pensar el ser (es el trabajo del matemático), pensar lo que se exceptúa, el acontecimiento. Qué pasa y qué no se acepta en el hecho de no ser aquello que no es un múltiplo, sino que su multiplicidad está proscrita ontológicamente, es decir, matemáticamente rechazada, al menos en la axiomática estándar de los conjuntos. El acontecimiento es para Badiou el Uno múltiple que pertenece a sí mismo: un recuento reflexivo múltiple entre sus elementos. Ahora, por uno de sus axiomas (el llamado axioma de la fundación), la teoría de conjuntos prohíbe la existencia de estos múltiplos que los matemáticos llaman alegremente «extraordinarios».

¿Cómo se conecta ese múltiple reflexivo con la intuición que podemos tener de un acontecimiento cuando pensamos en este término como un puro surgimiento, ya sea en el arte, la política, la ciencia o nuestra vida amorosa? El arte, la ciencia, la política y el amor son, de hecho, lo que Badiou llama «procedimientos de la verdad», es decir, los cuatro campos de pensamiento donde se pueden producir verdaderos acontecimientos, y como resultado, los veremos como verdades eternas.

El ejemplo político es, como a menudo sucede en Badiou, el más accesible de forma inmediata. ¿Qué queremos decir cuando decimos que Mayo del 68 fue un acontecimiento? Con esta expresión, uno no designa simplemente el conjunto de hechos que han puesto de

manifiesto esta secuencia colectiva (manifestaciones estudiantiles, ocupación de la Sorbona, huelgas masivas, etc.). Pero tales hechos, incluso tomados en su conjunto, no nos permiten decir que había algo allí tal como un acontecimiento, en lugar de una mera conjunción de hechos sin significado específico. Si Mayo del 68 fue un acontecimiento, es precisamente porque merecía su nombre: a saber, que en mayo de 1968, no solo ocurrieron muchos hechos, sino que también ocurrió Mayo del 68. En mayo de 68, un sitio, además de sus propios elementos (demostraciones, huelgas, etc.), se hizo presente. ¿Qué significa este tipo de tautología, que caracteriza a cualquier acontecimiento político (en 1789, hubo «1789», etc.)? Precisamente que un acontecimiento es la salida a la luz de una ruptura pura, que nada en la situación puede permitir clasificar bajo un hecho enumerado (huelga, demostración, etc.). Arriesguémonos, dice Badiou, con la siguiente definición: el acontecimiento es aquel múltiple que, presentándose, exhibe la misma inconsistencia que subyace en las situaciones, y desanima, por su irrupción, las clasificaciones concebidas. La novedad de un acontecimiento es que interrumpe el régimen normal de descripción y conocimiento, que siempre se basa en la clasificación de lo conocido, e impone otro tipo de enfoque que admite que algo, allí, en ese lugar, hasta ahora sin nombre, sucedió perfectamente.

Es por esta razón que un acontecimiento no puede ser una cuestión de discurso académico, siendo a la vez nuevo y aberrante a la luz de las leyes del ser. Un acontecimiento es siempre indecidible a la luz del conocimiento, y por lo tanto siempre puede ser anulado por el que solo cree en los hechos brutos: ¿hay una revolución política o una simple acumulación de desórdenes y crímenes? ¿Citas amorosas o simple deseo sexual? ¿Novedad pictórica, racimo sin forma e impostura? Etc. Esta no decidibilidad del acontecimiento se da por el hecho de que siempre está desaparecido en el momento que se detecta, y por lo tanto implica la sospecha de que no ha sucedido nada, sino el espejismo de una novedad. Por lo tanto, el ser frágil del acontecimiento tiene una huella que sólo un discurso militante y no académico puede prolongar: el sujeto es así el nombre de las operaciones fieles a un rastro de acontecimiento, es decir, apostar por la existencia del acontecimiento, y haber decidido extraer las consecuencias. La pregunta de un tema es: «Si algo ha sucedido, ¿qué hacer para permanecerle fiel?»; «¿Qué pintar, si el cubismo es

una forma nueva, y no una farsa?», «¿Cómo actuar, si 1789 es una revolución, y no un desorden?»; «¿Cómo podemos cambiar nuestra vida juntos, si proviene de un encuentro romántico, y no de un affaire?», etc.

Otro ejemplo, expuesto en L'être et l'événement, es el de la Revolución Francesa. Si tratamos de demostrar la existencia de esta revolución en la forma en que tratamos de exhibir un hecho empírico, fallaremos con seguridad, porque la Revolución no es ninguno de los hechos que la componen: la reunión de los Estados Generales, la toma de la Bastilla, el Gran Miedo, etc. Y tampoco es el conjunto de dichos hechos, ya que nada en este conjunto se impone a sí mismo el nombre de Revolución en lugar de caos, desorden o castigo divino. Cuando Saint-Just declaró en 1794 «La Revolución está congelada», ¿de qué se trataba? No hablaba de un hecho objetivamente establecido, sino de un acontecimiento atestiguado no sólo por su emplazamiento —Francia desde 1789 hasta 1794— sino también, y especialmente, por la nominación militante de lo que está ocurriendo allí. Llamar a la Revolución Revolución es, de hecho, afirmar el significado de que hay que permanecer fiel a ella como hipótesis. Hipótesis, reto, que algo fundamental está sucediendo en el campo político a lo cual vale la pena permanecer fiel, tratando de identificar lo que, dentro de la situación, es una verdad emancipatoria en proceso de elaboración y lo que se le opone con todas las fuerzas del viejo mundo.

El tema es así la invención de una fidelidad a lo que, tal vez, ha ocurrido, para producir parcialmente, mediante una serie de operaciones finitas, una verdad cuyo ser es en cuanto a él siempre infinito. Pues una verdad, como todo lo que es, es un múltiplo, pero un múltiplo que Badiou llama «genérico». Esta propiedad caracteriza a un conjunto cuya singularidad matemática es escapar de cualquier posibilidad de clasificación por una sucesión de predicados lingüísticos, incluso si se suponen infinitos. Daos un lenguaje «enciclopédico» infinito, capaz de nombrar y diferenciar una infinidad de propiedades: entonces existirá para este lenguaje, dice el ontólogo (es decir, el matemático), un múltiplo que este lenguaje no pueda nombrar, porque estará hecho «de un poco de todo» dice Badiou: de «a», pero también de «no a» («a» no puede por lo tanto caracterizarlo); de «b», pero también de «no b», etc., y

eso hasta el infinito. Una verdad es un múltiplo infinito tal, siempre por venir y por hacer un agujero en el conocimiento, resultado de una fidelidad relacionada con las consecuencias ilimitadas de un acontecimiento. Sociedad emancipada, ciencia matematizada, amor que subvirte la diferencia sexual por la invención de un nuevo vínculo entre el hombre y la mujer, disciplina artística llamada para la revolución de una forma. Estos son los cuatro tipos de verdades, producidos por los cuatro procedimientos de la política, la ciencia, el amor y el arte, capaces de producir, siempre raramente, un sujeto capaz de hacer una excepción al régimen ordinario del conocimiento, de la opinión, del egoísmo y el aburrimiento.

Ahora entendemos por qué una verdad, siendo el paciente resultado de una serie de investigaciones locales bajo la arriesgada hipótesis de un acontecimiento indecidible, no puede existir fuera de la historia concreta de los sujetos. Pero ¿cómo pueden ambas verdades llamarse eternas y llevar la historia, la única historia verdadera? Es porque una verdad lleva un número en el derecho infinito de consecuencias: por lo tanto, de un conjunto de investigaciones en derecho inagotable, y que probablemente se extienda a momentos históricos, y en contextos profundamente diferentes. En otras palabras, una verdad es portadora de gestos teóricos que componen entre ellos una historicidad profunda y discontinua. Es por eso por lo que un acontecimiento siempre produce, en las mentes de aquellos que deciden serle fieles, una genealogía retrospectiva de precursores. El precursor, lo sabemos, es el que conocemos después de que llegara antes. Ahora bien, no hay novedad que no intente forjar una profundidad histórica hasta ahora desconocida, al agrupar episodios de pensamiento previamente dispersos en la conciencia común, para convertirlo en un heraldo del presente. No es verdad, por muy nuevo que sea, que no pretenda cumplir un pensamiento ya en germen en un pasado hasta ahora desconocido, o malinterpretado. Una revolución, Marx ya lo sabía, no puede ocurrir sin envolver de oropel el pasado —siendo la política uno de los lugares principales donde lo nuevo se reconstruye con los ancestros derrotados en su tiempo, y cuya antorcha brilla de nuevo en el presente configurado. Pero podemos decir lo mismo de las revoluciones científicas: Galileo pretende reanudar los pasos de Platón, que inventó la estereometría contra Aristóteles, y expulsó las matemáticas de la physis; los inventores del cálculo infinitesimal

se sumergieron febrilmente en los manuscritos redescubiertos de Arquímedes para revivir la audacia teórica; la revolución pictórica del siglo

XV

se ve a sí misma como un renacimiento de los requisitos estéticos de Grecia. Y así sucesivamente.

Esta es la razón por la cual las verdades son eternas e históricas, eternas porque son históricas: insisten en la historia, crean segmentos temporales más allá de los siglos, y profundizan más en la infinidad de sus posibles consecuencias, a través de sujetos cautivados, separados por épocas a veces extraordinariamente distantes, pero todos también transitorios por el acontecimiento urgente que ilumina su presente. Las verdades, porque son eternas, renacen, pero como son infinitas, no renacen en la mera repetición estéril, sino que se profundizan de manera revolucionaria con cada una de sus reactivaciones. No vuelven a surgir en la historia, interrumpen el futuro por su identidad renovada; por el contrario, reviven la historia reactivando, trayendo a la cadena monótona de obras y días, opresiones y opiniones ordinarias, su poder de novedad inagotable. Es una historia tan segmentada que se opone al simple paso del tiempo sin sentido del cual se tejen horas huecas y épocas vacías, que obviamente no merecen para Badiou el nombre de la historia en el verdadero sentido.

Verdades y política

Pero si queremos dar una forma rigurosa a esta intuición de las verdades histórico-eternas, debemos ir a Logiques des mondes, presentado por Badiou como la segunda parte de L'être et l'événement, porque es en este segundo trabajo donde Badiou madura primordialmente la noción de mundo; es decir, de los pasajes donde se producen las apariciones de las verdades. Esta obra nos permitirá pensar en la conexión entre una verdad postulada como la inconsistencia inmutable de lo múltiple y los contextos histórico-culturales extraordinariamente variados en los que se puede revelar la misma verdad a los sujetos que separa todo lo demás.

Comencemos por explicar el significado general del libro. ¿Cuáles son los objetivos principales de Logiques des mondes? En el prefacio el autor señala dos en particular. El primer objetivo es agregar a una teoría del ser, una teoría de la apariencia. Para Badiou, se trata de encarar un problema que L'être et l'événement no ha resuelto: ¿cómo es posible que ese ser, la multiplicidad pura e inconsistente, pueda aparecer como un mundo consistente? Los múltiplos ontológicos carecen en sí mismos del orden que nos manifiesta el hecho empírico: son sólo múltiples, y, a su vez, múltiples. Un edificio es un múltiplo de ladrillos, que a su vez son múltiplos de moléculas formadas por una multiplicidad de átomos, que a su vez se descomponen en una multiplicidad de quarks, y así hasta el infinito; algo que que la ontología, dice Badiou, no hace. No se adhiere a los datos de la física actual —para hacer de cualquier entidad un múltiplo puro en el que no se encuentre ninguna unidad fundamental. Siempre es la cuenta que presenta el Uno: una casa, un ladrillo, una molécula son uno porque se cuentan por uno. Pero esta introducción del Uno por la cuenta está hecha de un ser en el que uno nunca piensa, sino infinitas multiplicidades. El problema consiste entonces en comprender por qué el ser no aparece como una multiplicidad tan inconsistente: pues hay muchas cosas que se

nos dan como intrínsecamente vinculadas entre sí en las unidades estables dadas sobre las cuales podemos identificar antecedentes: objetos, comunidades, instituciones, cuerpos materiales. Estas unidades no provienen totalmente de un acto arbitrario del sujeto que las acompaña desde el exterior con su unidad de cuenta: realmente gobiernan, si no su ser, su apariencia.

A partir de ahí, surge una pregunta trascendental: ¿cómo puede el orden de aparición ser posible si no procede del ser tomado en sí mismo? Pero si la pregunta planteada por Badiou es trascendental, el tratamiento que propone no puede ser kantiano. Pues la respuesta de Kant al hecho del orden fenoménico consiste en la exhibición de formas a priori de un sujeto constituyente. Ahora, en Badiou, en este aspecto materialista, el sujeto nunca es constitutivo, sino constituido. Como hemos visto, el tema es inaudito, generalmente no individual (el sujeto político puede ser un partido, un ejército revolucionario, el sujeto enamorado es una pareja, etc.); es secuencial (es finito en el tiempo) y siempre depende de que tenga lugar un acontecimiento que no puede producir él mismo.

Si la apariencia puede tener consistencia, sólo puede resultar de un orden a-subjetivo, que está a la vez en relación con el ser, ya que siempre es el ser el que aparece, y, sin embargo, distinto de él, ya que su orden no es el resultado del ser-múltiple. Por lo tanto, se trata de pensar en la singularidad de aparecer con respecto al ser y de pensar en el vínculo, a pesar de todo, del segundo al primero. Sin embargo, la consistencia de la apariencia está de acuerdo con lógicas extremadamente variadas, al contrario que la ontología clásica sujeta a la lógica única. La teoría del todo, de hecho, está en el régimen del todo o nada. En la ontología de lo múltiple, de dos cosas una: o bien un conjunto a es un elemento de un conjunto b; o no lo es: la tesis es verdadera o falsa, y no hay tercera opción — tertio non datur. Pero el aparecer, por su parte, está lejos de obedecer siempre a la ley del tercero excluido: la riqueza abigarrada de lo dado impone juicios ponderados, los «más o menos» verdaderos y complejos grados de probabilidad. Todo esto en contra de realidades que escapan de la estricta disyunción entre afirmación y negación. En resumen, el dato nos obliga a agregar a las matemáticas una lógica de apariencia capaz de dar cuenta de las diversas consistencias que nuestras experiencias nos revelan.

Por lo tanto, es necesario movilizar una lógica capaz de «capturar» los innumerables modos de aparentar ser posible y de dar algún tipo de vinculación y matiz con las cosas visibles. Pero como tales apariencias siempre son apareceres del ser, esta lógica será una lógica matemática, una lógica impregnada de procedimientos matemáticos: y tal es la teoría de categorías introducida por Logiques des mondes, una lógica matemática capaz de teorizar innumerables universos clásicos o no clásicos. El aspecto técnico de estas lógicas es demasiado complejo para exponerlo aquí. Pero es importante tener en cuenta la idea que rige el establecimiento de estos formalismos: el ser en sí mismo inmutable de lo existente —los múltiplos inconsistentes— aparece en muchos mundos diferentes que a su vez están gobernados por lógicas muy diferentes.

Por «mundo», podemos decir que Badiou entiende el contexto en el sentido más general: un mundo puede ser una época, un momento de la historia artística, una batalla, una cultura, etc. Los mundos pueden ser sucesivos en el tiempo, o sincrónicos, y el mismo existente puede aparecer de mil maneras, en miles de mundos diferentes al mismo tiempo. La cuestión central de Logiques des mondes será mostrar cómo aparece una verdad en un mundo y, en particular, cómo la misma verdad, transhistórica, transmutable, eterna de hecho, puede aparecer en mundos diferentes. A esta aparición de una verdad en un mundo, Badiou la nombra un cuerpo-sujeto: modo de aparición en un mundo dado de un sujeto que desarrolla su fidelidad al rastro de un acontecimiento.

El segundo objetivo de Logiques des mondes es oponerse a un paradigma dominante del pensamiento contemporáneo: el «materialismo democrático». El materialismo democrático se puede resumir con la siguiente declaración: «Sólo hay cuerpos y lenguaje». Esta decisión se refiere tanto a las filosofías vitalistas postDeleuze como a la posmodernidad, entendida como relativismo histórico y lingüístico. Badiou, en general, apunta de esta manera a todo relativismo lingüístico, cultural o histórico: cualquier creencia en que no hay una verdad que pueda cruzar la particularidad de una época, un medio, un juego de lenguaje. El materialismo democrático, dice en este sentido, es el único materialismo histórico verdadero. Esta es la razón por la cual hay una cierta negación de la historia en Badiou: «La historia con mayúsculas no existe», idea que

aparece, en un primer momento, en la Teoría del sujeto, para desafiar en particular la historia totalizante hegeliana, incluso hegeliana-marxista; y aparece una segunda vez en Logiques des mondes para recusar esencialmente la absorción de las verdades eternas en el relativismo histórico contemporáneo.

A este materialismo democrático Badiou opone a una frase que él mismo califica como «volver de la muerte»: el «materialismo dialéctico» (distinto, sin embargo, de la antigua «dialéctica materialista» marxista). ¿De qué manera se puede decir que su materialismo es «dialéctico»? En el sentido de que va más allá de una dualidad —la de los cuerpos y los lenguajes del materialismo democrático— por parte de un tercero, que se incluye: «No sólo hay cuerpos y leguajes, sino que también hay verdades». Estas verdades, que Badiou siempre llama «eternas», están ciertamente hechas sólo de cuerpos y lenguajes, pero el ser infinito de una verdad siempre excede, digan lo que digan los relativistas, la existencia perecedera de los materiales por los cuales se muestra. Pues el contexto concreto, histórico y cultural en el que aparecen las verdades, y que está construido, en efecto, de las lenguas y culturas de la época, no puede impedir su ser transhistórico, que Badiou ilustra en el prefacio de Logiques des mondes con un análisis detallado de varios ejemplos, en los cuatro procedimientos de verdad referenciados ampliamente en capítulos anteriores.

Para contrarrestar el relativismo histórico inducido por el materialismo democrático y su negación de cualquier jerarquía de ideas, se puede echar un vistazo a lo que existe de invariante en mundos dispares, tomando el ejemplo matemático, el procedimiento fundamental de todo pensamiento para Badiou. Consideremos el teorema de la aritmética que establece, en términos contemporáneos, que existe una infinidad de números primos. Es bien sabido que Euclides ya había demostrado este teorema en sus Elementos, y uno podría deducir que es una verdad eterna, sin cambios en la historia, intangible, tan cierta para un griego como para un contemporáneo, con el mismo núcleo de significado para uno y para el otro. Sin embargo, el defensor del relativismo histórico, a la manera de un «antropólogo cultural», resaltará nuestra ingenuidad con el argumento de que las dos declaraciones, presentes en dos mundos culturales diferentes, no tenían en verdad

nada en común —y que ya se muestra la diferencia en la propia formulación. Euclides, de hecho, no podía probar la infinidad de números primos, ya que el infinito aritmético no tenía ningún significado para un griego. Simplemente demostró que los números primos siempre superaban una cantidad dada (finita) de números primos. Otras diferencias en la redacción convencerán a nuestro relativista de que las dos declaraciones fueron, de hecho, inconmensurables.

Badiou replica que la ilusión ingenua está aquí del lado del antropólogo, y no del matemático. Porque los griegos han descubierto, a través de este teorema, una verdad esencial en cuanto al número. La demostración de Euclides, de hecho, se basa en que cualquier entero puede descomponerse en factores primos. Y esta verdad, insiste Badiou, siempre rige las matemáticas contemporáneas, especialmente el álgebra abstracta moderna. Ésta intenta, en un campo de operación dado, definir allí operaciones similares a las de la suma o la multiplicación, pero también descomponer sus «objetos» en objetos primitivos, de la misma manera que un número siempre se puede descomponer en números primos. Hay pues, a través de los siglos y de mundos culturales y antropológicos, verdades que no son nada forzadas, sino que son productoras de la única historia auténtica: la de gestos teóricos fructíferos, siempre recomenzados en diversos contextos, con la misma fidelidad y, sin embargo, con resultados cada vez innovadores.

Tomemos otro ejemplo, que esta vez mostrará cómo funciona el sujeto corporal y lo que Badiou llama la resurrección de una verdad. Sigue siendo un ejemplo político, el de la revuelta de un puñado de gladiadores en torno a Espartaco, analizado varias veces en Logiques des mondes. Sabemos que después de esta revuelta, los esclavos se juntaron en grandes cantidades alrededor de los primeros insurgentes, en lugar de dispersarse según la voluntad de sus dueños. Badiou plantea que el efecto del acontecimiento de la revuelta, el de los insurgentes prometiendo su lealtad, radica en una simple declaración, a saber: «Nosotros, los esclavos, queremos regresar a nuestras casas». Los esclavos constituidos en ejército son un nuevo tipo de cuerpo-sujeto relacionado con la producción de un nuevo presente, caracterizado por el acontecimiento que de repente

se hizo posible: hoy, incluso, dejar de ser esclavos y regresar a casa. Este sujeto-cuerpo es la aparición de un sujeto real en el mundo de esclavos romanos del siglo

I

a. C. Y este sujeto no es un individuo, sino un ejército: un cuerpo colectivo particular condenado a un acontecimiento incierto, la capacidad de los esclavos de este tiempo para dejar de ser esclavos en el presente, para comportarse como hombres libres, dueños de su destino.

La consecuente fidelidad de este cuerpo subjetivo, el ejército dirigido por Espartaco, se desarrolla en el tiempo, de acuerdo con una serie de alternativas decisivas que nombra Badiou. Se debe entender que afronta la situación global con elecciones donde el «sí» y el «no» están comprometidos: «¿Deberíamos caminar hacia el sur, o atacar a Roma?», «¿Deberíamos luchar contra las legiones, o escondernos?», etc. La organización, la deliberación, la disciplina por la cual el cuerpo armado tratará la situación punto por punto constituye el verdadero sujeto devenir de este cuerpo, su capacidad de producir sí o no un nuevo presente resultante del rastro del acontecimiento. Debemos agregar que este cuerpo siempre está organizado; es decir, articulado en órganos diferenciados capaces de tratar específicamente con tal o cual punto de la situación: así como sucede en los destacamentos militares liderados por Espartaco para oponerse a la caballería romano. Que el cuerpo subjetivo esté organizado también significa que este cuerpo está esencialmente «escindido», «estriado», nunca está totalmente adaptado a la situación real. Se divide en un órgano adecuado en el punto que se está tratando, y en «un gran componente inerte». Frente a la caballería romana, este componente inadecuado será opuesto al cuerpo de gladiadores disciplinados, realizado por el desorden de las tropas inducida por los esclavos cosmopolitas, las mujeres, la rivalidad de los líderes, etc. Pero este último componente revelará, en cambio, el fermento de una nueva organización igualitaria, un campo deliberativo, que se enfrenta a la prepotente arrogancia de los gladiadores.

La forma del sujeto fiel consiste así en la subordinación de un cuerpo dividido al rastro de un acontecimiento por el cual un nuevo

presente se constituye punto por punto. El sujeto llamado «reactivo» es uno que, esta vez, como el esclavo que no osa a rebelarse, resiste a la novedad del acontecimiento, no sólo por la inercia de lo viejo sino, sobre todo, mediante la creación de «argumentos de resistencia ajustados a la novedad misma». Porque hay, dice Badiou, «novedades reaccionarias» que producen novedosos dispositivos intelectuales cuyo único propósito es apoyar el rechazo de los fieles presentes. Finalmente, el sujeto oscuro es aquel que, como el patricio de la antigua Roma, aspira a la abolición pura y simple del nuevo presente. El oscuro opta siempre por recurrir a la invocación de un cuerpo trascendente y puro, de cuerpo entero, ahistórico (Ciudad, Dios, Raza), cuyo único objetivo es, a través de la movilización de su fantasía, destruir el cuerpo real, es decir, el cuerpo dividido surgido del acontecimiento emancipador.

Por lo tanto, vemos emerger lo que Badiou llama tres «destinos» posibles del sujeto: el sujeto fiel organiza la producción de este acontecimiento; el sujeto reactivo, su negación; el sujeto oscuro, su ocultación. Pero hay finalmente un último destino del sujeto, un cuarto destino, que es el de organizar la resurrección del presente bajo la forma de acontecimiento: sea Toussaint Louverture, líder de la revuelta de los esclavos negros de Santo Domingo y apodado el «Negro Espartaco», o sean Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo, los líderes de la revolución espartaquista, el acontecimiento Espartaco continúa renaciendo, como verdad eterna, en mundos diferentes, en contextos radicalmente diferentes, y, sin embargo, sigue siendo el mismo que una declaración que afirma, en el presente de la fidelidad, que la servidumbre ha cesado. Del mismo modo, en otras palabras, el gesto teórico de Euclides o Arquímedes puede renacer como fruto fecundo, a siglos de distancia, lo mismo que las luchas de los hombres oscuros, finalmente derrotado y aplastado por los mismos imperios que dominan, vean sus luchas honradas con un nombre, el suyo, Espartaco, como un nombre que se ha vuelto común para todos los esclavos, por otros rebeldes separados por miles de años. Al final de la película de Kubrick, tomada de la novela de Howard Fast, cada uno de los rebeldes, una vez vencidos los esclavos, responde al legionario romano que pregunta quién es Espartaco «yo soy Espartaco». Ellos se apropian en el presente —un presente convertido en eterno— de un nombre propio que se ha convertido en el nombre genérico de cada esclavo en lucha.

Finalmente, debemos enfatizar la característica principal del surgimiento de un acontecimiento en un mundo: revelar al máximo la inexistencia de una situación. De hecho, hay toda una gradación de acontecimientos en Logiques des mondes, una jerarquía completa de la emergencia de la novedad en un mundo. Al acontecimiento en el sentido más fuerte, Badiou lo llama singularidad, y la singularidad, como dice el propio Badiou, tiene como criterio propio hacer aparecer de manera intensa un ser que hasta ese momento no aparecía en la situación, aunque en su ser se encontraba ya presente. Intentemos aclarar este carácter del acontecimiento y su enigmática propiedad: deslumbrar al presente con su inexistencia.

Para entender este punto, debemos comenzar por distinguir claramente el ser y la existencia en Badiou. Primero intentemos captar el vínculo entre el ser de un múltiple y su aparecer. El ser-múltiple de un ser es lo que en él, eternamente real e inmóvil, no varía. Y es, en el caso de Badiou es importante subrayarlo, estático: son múltiples siempre diseminados hasta el infinito, captados en su naturaleza inmutable por esta ciencia inmóvil que son las matemáticas, la verdadera ontología. Es una inconsistencia eterna del ser que de alguna manera vuelve a la superficie con el acontecimiento, y su capacidad para alterar las clasificaciones y las distinciones consistentes bien ordenadas del conocimiento ordinario. El aparecer, por otro lado, es lo que, tal como se difunde en una infinidad de aspectos conjuntos y frágiles, continúa multiplicándose en los diversos mundos donde es localmente identificable. El mismo ser (idéntico a su ser-múltiple) puede por lo tanto aparecer en muchos mundos diferentes de una manera muy diferente e igualmente frágil.

Por ejemplo: los ordinales, inmutables en cuanto a su ser matemático, pueden aparecer de manera diferente en el mundo de la paginación de un libro, en un porcentaje de voto, en la métrica de un verso, etc. En cada caso, se trata de la naturaleza inmutable del número, pero este número adquiere más o menos importancia según la situación: crucial en la votación, anecdótico en la paginación de una novela. El ser del número es inmutable, su apariencia, como su intensidad, variable. De la misma manera, el mismo hombre aparecerá de forma diferente en su entorno

profesional, en su pasión musical o entre sus parientes. Al análisis inmutable de su ser ontológico (un múltiple se compone de sus elementos, siempre el mismo) se yuxtapone el análisis local de su ser en mundos separados.

A la intensidad de la apariencia de un ser en un mundo, Badiou la nombra la existencia. La especificidad de la existencia es que, como dije, y a diferencia del ser, admite variaciones infinitas de un mundo a otro. El mismo múltiplo puede existir al máximo en un mundo y muy débilmente en otro, o ser casi inexistente. Con esto, Badiou capta el hecho de que el mismo ser existe de una manera más o menos intensa de acuerdo con los contextos donde aparece. Se dirá que el número silábico, muy presente en un poema en Alejandrino, está muy poco presente (aunque siempre está allí) en un poema en verso libre; o una persona, radiante entre sus colegas, se encuentra como inexistente cuando es vista en su entorno familiar.

Por lo tanto, Badiou intenta mostrar que la novedad no es tanto la creación de la nada, sino, a partir de un acontecimiento que remueve nuestro conocimiento ordinario, la llegada al presente de algo intenso que ya estaba allí, pero cuya existencia, su aparecer, estaba profundamente negada por la situación. Lo que sucede con los esclavos, cuya humanidad es negada por la sociedad esclavista, negada hasta tal punto de hacer de estos hombres instrumentos parlantes o bueyes bípedos, y que aparezcan de repente con Espartaco con una intensidad deslumbrante en el corazón de una situación histórica que hasta entonces los contenía sin percibirlos. Los esclavos estaban allí, o podría casi decirse desde siempre —el siempre siendo las sociedades antiguas del Mediterráneo— pero su ser constante solamente daba lugar a un mínimo aparecer: los esclavos son, pero no existen esclavos, hasta que recomenzaron las revueltas en el siglo

I

a C., que alcanzaron su punto máximo en los años 73 a 71 antes de volver a caer en la noche de los tiempos. Esto es lo que significa hacer que lo anodino de una situación aparezca al máximo. Otro ejemplo que Badiou da es el del proletariado parisino durante la Comuna.

Examinemos para terminar lo que nos permitirá exponer su tipología de los diferentes tipos de acontecimientos. En el Libro V de Logiques des mondes, Badiou detalla la forma en que aparecen los cambios inherentes al surgimiento de una verdad en un mundo. En L'être et l'événement, Badiou estaba satisfecho con una caracterización ontológica del acontecimiento como un múltiplo reflexivo. Ahora distinguirá tres tipos de acontecimientos con la ayuda de una descripción esta vez fenomenológica de su aparecer: el hecho, la singularidad débil y la singularidad fuerte.

Primero debemos distinguir los cambios producidos por un acontecimiento de las simples modificaciones temporales que, a su vez, están sujetas a las leyes de aparición. Por lo tanto, describir los diferentes grados de identidad entre las apariencias en un acontecimiento no es sólo restaurar la imagen congelada en un momento dado, sino también detallar las variaciones temporales de estos grados en el tiempo, de la reunión inicial de manifestantes a su dispersión final. No hay ningún acontecimiento en este tipo de cambio que no introduzca el múltiplo reflexivo. Un mundo sin ningún acontecimiento no es un mundo fijo, sino un mundo que sigue el curso ordinario de las cosas y sus modificaciones.

El primer tipo de cambio producido por un acontecimiento, el que tiene un alcance menor, es el hecho. Este es un acontecimiento cuya aparición en un mundo es de baja intensidad, y cuyas consecuencias en este mundo serán irrisorias o incluso nulas. Es el caso, dice Badiou, de la declaración triunfante del Comité Central de la Comuna el mismo día de su aplastamiento por los Versalleses. Se trata de un verdadero acontecimiento histórico, pero sin ninguna consecuencia ni continuación. Es un acontecimiento histórico en el umbral de su abolición, y afirma que tuvo lugar sin nada para el seguimiento inmediato, sino la represión misma. En contraste con el hecho, la fuerte singularidad es un acontecimiento de máxima intensidad, que lleva a la existencia el inexistente propio del sitio que admite el acontecimiento. Tomemos siempre el ejemplo de la Comuna, un acontecimiento que ocurre en el mundo: «París al final de la guerra franco-prusiana». El 18 de marzo de 1870, cuando el pueblo de París impidió al gobierno apoderarse de las armas de la Guardia Nacional, y lo hizo huir de la ciudad, muestra la capacidad política de los trabajadores y los militantes socialistas para ejercer

ellos mismos el poder. Aquello que era el inexistente propio del sitio que apoya el acontecimiento: el «día del 18 de marzo», es decir, la capacidad política del obrero existe al máximo en las consecuencias del acto fundador de 1870. Consecuencias que irrigarán durante un siglo luchas revolucionarias. Finalmente, entre los dos, las singularidades débiles son acontecimientos cuyo alcance es intermedio: tal es, según Badiou, la fundación de la Tercera República, respaldada por un movimiento popular real, pero rápidamente confiscada por los políticos de la época, y que no da muestra del inexistente propio (la capacidad política de la clase obrera) del objeto-sitio.

En resumen, las distintas intensidades del acontecimiento son discriminadas por su capacidad, dentro de los diversos procedimientos de la verdad, a mostrar un ser inexistente hasta entonces y obligó, una vez que apareció al máximo de forma retrospectiva, a reconsiderar toda la historia de los predecesores: el esclavo, el proletario, según Badiou, hoy, el trabajador indocumentado (llamado solamente «sin papeles» en los medios de comunicación, la forma de obliterar sus condiciones de trabajo, para hacerles posibles delincuentes), son estas políticas invisibles que, cuando se desarrollan a la vanguardia de la historia, reconfiguran toda la lógica a los ojos de los contemporáneos, ayudando a dar al presente y al pasado un aspecto nuevo, pintado con colores de su lucha. Pero lo mismo podría decirse del arte, el amor o la ciencia, cuyas novedades a menudo son redescubrimientos de lo que, sin estar completamente ausente, apenas existía hasta su máxima aparición en el mundo. el acontecimiento de una vanguardia, un descubrimiento o un encuentro amoroso.

La crítica de la democracia

Pocas son las voces, como ya hemos venido advirtiendo, que en el ámbito del pensamiento político contemporáneo muestran rasgos tan intensos de singularidad, y por ello una posición crítica, frente a la casi unanimidad existente sobre, por ejemplo, la importancia conceptual de la democracia para el estudio y desarrollo de este campo del saber; o sobre la propia existencia de una filosofía política, sobre la cual, Badiou, divergente frente al resto, es del parecer que hay que terminar con ella. El filósofo francés se sitúa en franca oposición a sus colegas. Discrepancia que nace de la propia idea que Badiou posee de la filosofía y del papel que ésta ha de jugar en la esfera de lo político. Por ello, resulta difícil, tanto por la actitud del propio autor como por el papel jugado dentro del campo filosófico-político, encarar en el espacio limitado en el que se despliega este trabajo la complejidad que la obra de Badiou posee.

La obra de Badiou es, así lo hemos venido señalando, sin ningún género de dudas (y así lo avalan sus referencias filosóficas más importantes: Sartre y Althusser), la obra de un filósofo que reflexiona sobra la política. En sus escritos lo filosófico y lo político, como ya hemos señalado anteriormente, se da al mismo tiempo. Así debe entenderse su crítica a la democracia.

La palabra democracia es, señala Badiou, la principal organizadora del consenso. Bajo este concepto se recoge, fruto de dicho consenso, lo que llama nuestro autor la «opinión autoritaria». Está mal visto mostrarse como no demócrata. Presentada como adalid del consenso y de la opinión, no puede resultar extraño que sea de interés crítico del filósofo, atendiendo al hecho que desde Platón la filosofía se encuentra alejada de la opinión.

A pesar de que la filosofía crítica de Badiou se inscribe dentro de una tradición crítica de la democracia que va desde Marcel Gauchet, Pierre Rosanvallon, Pierre Manent, hasta Jacques

Rancière, Chantal Mouffe, Miguel Abensour, Claude Lefort, etc., posee un punto de inserción que es la propia crisis del modelo democrático en uso. La consecuencia de ello serán una serie de posicionamientos críticos respecto a ella que van desde las perspectivas que a pesar de todo desean mantener el modelo existente de democracia representativa, entendiéndola como un sistema político, hasta las que la conciben como una forma de vida en común, que posee derivaciones muy importantes en el terreno individual y que llega a afectar al propio desarrollo del sistema político democrático.[13]

La crítica, pues, a la democracia es la cuestión fundamental de esta época, y así lo manifiesta en una entrevista concedida a la revista Cuadernos filosóficos de la ciudad de Rosario, en su número inicial, el año 2004. Se trata, continúa Badiou, de un imperativo para el filósofo realizar este análisis crítico del concepto omnipresente y sobre el cual se ha concebido el llamado por Badiou emblema contemporáneo y por lo cual está, no sólo mal vista su crítica, sino que existe una prohibición no escrita, de hacerla.

Si ser crítico con la democracia da miedo por ser tildado de no demócrata, Badiou responde que democracia y totalitarismo van juntos por compartir el elemento Estado. La forma opuesta a la democracia no es para Badiou entonces el totalitarismo, sino otra forma de concebir la política que él llama la hipótesis comunista y que tiene su origen lejano en la república de Platón.

La democracia es, dice Badiou, el gran emblema contemporáneo,[14] es lo intocable de un sistema simbólico y solamente para hacerse con la realidad del mundo en el que vivimos, continúa Badiou, e incluso bajo el riesgo de ser tildado de antidemócrata, hay que, como ejercicio a priori, hacer caer ese emblema. Badiou lo hace, en el texto señalado, de la mano de Platón, el primer crítico del emblema democrático. Para el filósofo francés, son dos las tesis que se pueden extraer del ateniense. La primera es la que hace referencia al hecho que el mundo democrático no es realmente un mundo por las grandes ausencias que en él se encuentran. La mayor parte del mundo está situada fuera del mundo democrático. Éste es solamente un pequeño mundo.

La segunda de las tesis que Badiou extrae de Platón hace referencia

al sujeto democrático que está constituido bajo el único objetivo de la obtención del goce particular. El sujeto democrático es un ser egoísta que sólo mira por sus intereses, que adolece de preocupación alguna por el otro. Difícilmente, entiende Badiou, se puede erigir una vida colectiva hecha de individuos en permanente estado de adolescencia. Resulta de interés la deriva que Badiou recoge de Platón, que lleva de la democracia al nihilismo. No hay futuro democrático para la democracia, parece decirnos Badiou.

En otro texto, que pertenece a su libro Abregé de métapolitique, nuestro autor incide en el tema en cuestión. Se trata del capítulo que lleva por título «Raisonnement hautement spéculatif sur le concept de démocratie». En él, establece una primera cuestión a solventar: si la democracia es una forma de Estado, es decir, una forma particular del ejercicio de la soberanía, y como la filosofía clásica entiende que soberanía y poder pertenecen únicamente al demos (algunos como Miguel Abensour sostienen que no pueden ir juntos el Estado y la soberanía del demos), entonces el uso propiamente filosófico que posee el objetivo de una política legitimada por lo filosófico, sería tanto su desaparición, como la del propio Estado. La democracia no es bajo esta perspectiva un concepto filosófico. Para Badiou, ni el concepto igualdad ni el concepto comunismo son adecuados para evaluarla.

De ello resulta que «democracia» solamente puede ser un concepto filosófico si se renuncia a una de las tres hipótesis.

1. El fin último de la política es el comunismo genérico, o sea, la presentación pura de la verdad de la colectividad, o la desaparición del Estado.

2. La relación de la filosofía con la política consiste en evaluar y dar un sentido general o genérico a los fines últimos de una política.

3. La democracia es una forma de Estado.

Bajo estas tres hipótesis «democracia» no es un concepto necesario

de la filosofía. Solo lo podría ser en el caso que al menos una de las hipótesis fuera abandonada.

Se abren tres posibilidades, continúa Badiou:

1. Que el fin último de la política no sea el comunismo genérico.

2. Que la filosofía mantenga con la política otra relación que la de apuntar, aclarar o legitimar los fines últimos.

3. Que la democracia designe otra cosa que una forma de Estado.

Badiou continúa con su razonamiento afirmando que al menos en una de estas tres condiciones el dispositivo del cual partimos, y en el cual la democracia no tiene lugar para ser un concepto filosófico, es cuestionado y hay que retomar de nuevo el problema.

Badiou examina las tres condiciones bajo las que la democracia puede empezar a ser un concepto filosófico: supongamos que negamos la primera, ¿cuál puede ser el fin de la política, en tanto que ese fin ponga en juego a la filosofía?

Dos hipótesis son posibles:

1. La filosofía tendrá como objetivo configurar el buen Estado. Tendrá como objetivo la legitimación de las diferentes formas de Estado. Entra en escena una norma que prescribe la manera como se legitiman los diversos estados. Actualmente se regulan bajo tres normas: economía, cuestión nacional y la propia democracia.

2. El Estado reencuentra bajo la prescripción de datos como la nación, la representación en la escena internacional, la independencia nacional, y es responsable de que el principio nacional exista, en sí mismo y para el exterior.

3. La democracia es hoy ella misma una norma, que tomada en

cuenta en la relación subjetiva con el Estado, determinará una política, llamada por Badiou parlamentarismo.

Llegamos como mucho a que la democracia sea la categoría de una política singular, cosa que no aporta elementos suficientes para que la democracia sea recuperada como elemento filosófico.

Otra idea posible es que la política no tenga otro fin que ella misma. Ya no encaminada al tema del Estado justo, sino que será ella misma su propio fin, y se trate de lo contrario a lo dicho hasta ahora. Pensamiento y acción que se sustraen libremente a la subjetivad estática dominante y que proponen, convocan y organizan proyectos no permiten que sean pensados o representados por las normas bajo las que funciona el Estado.[15] En este caso, se señalan, por las palabras del propio Badiou, unas formas de aproximación al hecho político más propias de un programa distanciado de las lógicas estáticas y en oposición a ellas, en la línea de lo que sostienen Rancière y Abensour, pero teniendo el objetivo de la igualdad. Cosa que para Badiou no sucede.

Por ello, Badiou, examina el concepto «democracia», no ya desde la perspectiva de la política, desde la cual ve difícil que una política democrática concluya en una forma de igualdad, sino desde la perspectiva filosófica. Para ello, pide al lector que recoja la hipótesis según la cual la filosofía no tenga como relación con la política ser la representación de los fines últimos de la política, y que la filosofía tenga otras relaciones con la política que no sean su evaluación, su comparecencia crítica, o la legitimación de los fines últimos de la política. Entonces, ¿cuál sería su relación? La de realizar una descripción formal de las políticas, de su tipología. Bajo esta perspectiva, la democracia volvería a mostrarse como una forma de Estado.

Una segunda aproximación a la cuestión sería que la filosofía intentara ser la intuición de la política como actividad singular del pensamiento, de la política ella misma produciendo una figura de pensamiento que la filosofía debe mostrar como tal, si se entiende aquí por filosofía la captación por el pensamiento de las condiciones de ejercicio del pensamiento en sus diferentes registros. Si la

política es el ejercicio de un pensamiento bajo un registro propio, afirmaremos, continúa Badiou, que la filosofía tiene como objetivo servirse de las condiciones de ejercicio del pensamiento en este registro singular llamado política. Por ello, tratándose de pensamiento, la política nunca podrá ajustarse al Estado. Visto lo que hasta ahora se ha visto, Badiou afirma que la democracia solamente podrá ser una categoría de la filosofía si designa otra cosa que una forma de Estado, pero la pregunta es: ¿qué designa la democracia sino designa una forma de Estado?

Badiou señala dos formas que han intentado dar respuesta a la pregunta. La primera, es la que asocia democracia a la actividad política de masa. Es, en cierta medida, la democracia contra el Estado formulada por Abensour a partir de Marx, que Badiou se encarga de deslegitimar en su escrito.[16] También hay, continúa, otra hipótesis bien distinta sobre la cual quiere incidir. Se trataría de vincular democracia con la propia prescripción política. La democracia ya no remitiría ni a la figura del Estado ni a la actividad política de masa, sino, de manera orgánica, a la prescripción política, bajo la hipótesis, en la que estamos, que la prescripción no está dispuesta hacia el Estado, o al buen Estado, no es programática. Dice Badiou:

Democracia se encontraría vinculada orgánicamente con la universalidad de la prescripción política, o a su capacidad de universalidad, y habría un vínculo entre el concepto «democracia» y la política como tal.[17]

Se daría una caracterización intrínseca de la política en el supuesto que ésta se autodetermine como espacio de emancipación desligado de las figuras de consenso del Estado. Ello presenta unas dificultades que Badiou relata a partir del ejemplo de Rousseau, en el Contrato social (capítulo 16 del libro III), en el cual se examina la cuestión del establecimiento del gobierno, y que, a pesar de tratarse aparentemente de una cuestión opuesta a la tratada, sirve para el argumento de Badiou. Ésta hace ver como la formación de un gobierno no puede ser un contrato, ni puede ser muestra del espacio

del contrato social, en el sentido como es entendido éste de fundador del pueblo como tal. El gobierno es el espacio de personas particulares y por ello no puede ser el espacio de una ley, pues esta se encuentra en relación de pueblo consigo mismo y por ende de ninguna forma puede designar a personas individuales. Si no designa una ley, la institución gubernamental no puede ser concebida como ejercicio de soberanía. Atendiendo que la soberanía es la forma genérica del contrato social y en esencia la relación de la totalidad con la totalidad, esto es, del pueblo consigo mismo. Para Rousseau, señala Badiou, difícilmente decisiones surgidas de instituciones individuales, como es el caos que nos ocupa, pueden ser la manifestación de la voluntad general. A pesar de que Rousseau acabe por conjugar la individualidad del gobierno con la generalidad del pueblo, Badiou no deja de señalar la incompatibilidad manifiesta entre ambos. De esa incompatibilidad aceptada, indica Badiou, surge la democracia, tal como la conocemos hoy en día.

---

13. Badiou, A. (2007). De quoi Sarkozy est le nom ?, Signes, París, pág. 37.

14. Agamben, G. y Badiou, A. (2009). La démocratie, dans quel état ?, La Fabrique, París, 2009, pág. 15.

15. Badiou, A. (1998). Abrégé de métapolitique, Seuil, París, pág. 96.

16. Badiou, A. (1998 Abrégé de métapolitique, Seuil, París, pág. 102.

17. Badiou, A. (1998) Abrégé de métapolitique, Seuil, París, pág. 103

El comunismo renovado

Frente a esta percepción de la democracia, entendida como cierta contradicción entre lo universal, representado por la voluntad general de Rousseau, y el desarrollo de las políticas por la institución gubernamental, en lo que Badiou ve un claro ejemplo de contradicción, ejercida por la propia política que, frente a la imposibilidad de su ejecución, acepta la vía «democrática» como forma de superación de este atasco al que la propia reflexión filosófica le ha llevado. Badiou abre un amplio proceso que le lleva, desde la crítica a la realidad política existente, entendida esta crítica como una de las funciones principales de la filosofía, hasta la concepción de la política por la vía de un comunismo renovado,[18] al cual parece proponer como camino, si ello llega a ser, a la democracia: … «y, si acaso, la democracia vendrá después».[19]

Lo primero que sorprenderá al lector es la recuperación del concepto «comunismo». Concepto agotado y desprestigiado desde su uso por determinados regímenes en el siglo

XX

. Así lo manifiesta el propio autor cuando hace referencia explícita a esos momentos políticos del comunismo en el siglo

XX

. Pero, más allá de esta inicial impresión, Badiou argumenta de la siguiente manera, la razón para seguir manteniendo el concepto: la reaparición es ciertamente una sorpresa, pero hay que recordar que antes también Derrida[20] y Abensour[21] hicieron algo parecido. Cierto es que, aunque desde perspectivas diferentes, dieron un nuevo aliento al pensamiento de Marx. Pues todos subscriben que el pensamiento de Marx tiene todavía una vigencia a explorar, aunque no el subsiguiente marxismo, que para ellos no comporta actualmente elementos remarcables. Pero también es cierto que la

posición de Badiou respecto a Marx va mucho más allá de la de Derrida y Abensour. En el sentido que, mientras Derrida y Abensour siguen defendiendo como forma de lo político, al menos bajo el nombre propio, la democracia, Badiou, tal como hemos expuesto, hace un ejercicio de superación de la democracia, para defender, desde una perspectiva filosófica, el comunismo.

Dos cuestiones vienen a la argumentación. Cuál es la posición de Badiou respecto a las experiencias anteriores hechas bajo el nombre de comunismo. Y de qué comunismo se habla en la obra de Badiou. Respecto a la primera, Badiou no tiene ninguna duda en señalar la mala praxis en la manera que los sistemas comunistas encararon los efectos de la revolución rusa, pero que ello no tiene en ningún caso que ser motivo filosófico de cuestionamiento de la idea comunista, que, como el propio Badiou señala, proviene de la filosofía de Platón.

La actualización que Badiou entiende que se debe hacer con respecto a la idea comunista es entenderla como aquella idea que viene a sustituir la democracia secuestrada por el capitalismo. La asociación y sumisión del modelo político al económico es para Badiou el argumento fundamental para hacer una propuesta que retome elementos del comunismo en sus múltiples tratamientos. Por ello, Badiou se preguntará, después de las experiencias vividas por él, especialmente en Mayo del 68, sobre cuál puede ser la aportación de la filosofía, siempre implicada en la emancipación de la humanidad, a esta situación actual. En primer lugar, después de la ya apuntada panorámica del mundo contemporáneo desde el siglo

XIX

, donde se presentan experiencias, más o menos afortunadas, de formas sociales emancipadoras, Badiou se pregunta por lo que queda de la idea comunista en la actualidad. A esta cuestión dedicará buena parte de sus últimas entrevistas, así como algunos de sus libros publicados recientemente. Desacierto y fracaso en el pasado, estimulo y pervivencia de cara al futuro será la manera como Badiou afronte el reto de situar el comunismo como la única idea capaz de alcanzar la emancipación. Para ello, Badiou acomete el reto desde diversas perspectivas. Unas, las menos, aquéllas que en

el pasado permitieron atisbar indicios de fertilidad de la idea. Otras, la más, en las que la idea fue llevada a extremos opuestos a lo que ella en sí misma representa. Los totalitarismos del campo soviético son su ejemplo más claro.

El desarrollo de la hipótesis comunista está esbozado en el seminario del 13 de junio de 2007 que lleva por título Orientarse en el pensamiento, orientarse en la existencia. Con posterioridad, Badiou ha reproducido algunas de esas ideas en un texto que se ha publicado en dos lugares diferentes. En primer lugar, el texto «L'idée comuniste» aparece en el volumen quinto de sus Circonstances. Antes, también en otro volumen de sus Circonstances, el cuarto, relata en un capítulo lo que llama «la historia de la hipótesis comunista» en el cual pasa revista a aquellos momentos en que, según su entender, hubo no solamente su instauración, que Badiou sitúa entre 1792 y 1871, sino las primeras tentativas de su realización. Éstas, al entender de Badiou, son dos: la primera, la Comuna de París de 1871, en la que el intento de realización de lo que ha sido llamado por Rancière la «comunidad de los iguales», articula un modelo de organización al que Badiou ve claros indicios de una forma de sociedad emancipada.

En términos generales, otro periodo se inaugura con la Revolución Rusa de 1917 y termina con el final de la revolución cultural china en 1975. Entremedio del movimiento de Mayo del 68, al cual Badiou asistió en persona, a pesar, de no haberlo vivido en París, sino en Reims, donde entonces era profesor. De esos fracasos, a los cuales Badiou hace referencia, cada uno por diversas razones, y celebrados o lamentados, no se siente por ello desacreditado para volver a defender el modelo de sociedad política que el comunismo en su vertiente filosófica representa. Para ello, se vale de argumentos según los cuales, dicho de manera resumida, la idea comunista representa frente a lo real la posibilidad de alcanzar la emancipación. Para que ello sea posible, Badiou apela a una tercera secuencia que tome de las anteriores los ejemplos que hicieron posibles sus fracasos. En ella, a diferencia de las anteriores, se deben establecer diferencias notables que hagan posible la interrelación entre el movimiento político existente y la ideología. Para ello, la aportación filosófica es trascendental, el filósofo, debe, en este periodo, no solamente hacer un análisis preciso de lo que

acontece, sino también debe aportar ideas de cómo realizar la tercera secuencia. También es cierto que Badiou reconoce la dificultad actual que ello presenta debido a la fuerte implantación del modelo democrático-capitalista, pero, no obstante, ha visto indicios de esta posibilidad en primer lugar, en la toma de conciencia de fracaso de la segunda secuencia, acreditada por la caída de los países del perímetro de influencia soviética. Acredita Badiou que el fracaso acerca a la nueva situación, a la que ha visto indicios en las primaveras árabes o en los movimientos de las plazas.

En sus «Tesis sobre política» Badiou incide en las dificultades de tal acceso a la realización de la idea comunista. Afirma que la situación económica mundial actual es la de la hegemonía territorial e ideológica del capitalismo liberal, y que esta hegemonía no está en crisis, mucho menos en un coma irreversible, sino en una secuencia particularmente intensa de su desarrollo. Ello lleva a pensar que tres contradicciones activas están debilitando esta hegemonía. Uno: la dimensión oligárquica altamente desarrollada de la propiedad del capital deja cada vez menos espacio para que los nuevos propietarios se integren en esta oligarquía. De ahí la posibilidad de la esclerosis autoritaria. Dos: a la integración de los circuitos financieros y comerciales en un solo mercado mundial se le opone, en términos de la vigilancia de las masas, el mantenimiento de las entidades nacionales que inevitablemente se convierten en rivales. De ahí la posibilidad de una guerra mundial para que un país emerja como claramente hegemónico, incluso en el mercado mundial. Tres: hoy hay dudas de que el capital, en su línea actual de desarrollo, pueda poner en acción la fuerza de trabajo de toda la población mundial. De ahí el riesgo de que una masa de personas totalmente indigentes y, por lo tanto, políticamente peligrosas, se desarrolle en todo el mundo.

Por ello, durante los últimos diez años, ha habido muchos, y a veces fuertes, movimientos de rebelión contra este o aquel aspecto de la hegemonía del capitalismo liberal. Pero también han sido derrotados sin dificultad significativa. La causa de la debilidad de los movimientos de la última década es la ausencia de política, o incluso la hostilidad hacia la política, que está presente en una variedad de formas y es identificable por una serie de síntomas. Por

ello Badiou incide en la necesidad de recordar las experiencias más importantes del pasado reciente y reflexionar sobre sus fallas.

Una política interna de un movimiento, a ojos de Badiou, debe tener cinco características, relacionadas con los lemas, la estrategia, el vocabulario, la existencia de un principio y una clara visión táctica. La política es responsable de la adecuada persistencia del espíritu de los movimientos, que es igual a la escala de tiempo de los estados y no un mero momento negativo en su dominio. Su definición general es que organiza, entre los diversos componentes del pueblo y en la mayor escala posible, una discusión alrededor de los lemas que deberían ser los de la propaganda permanente, así como los de los movimientos futuros.

La política, continúa Badiou, proporciona el marco general para estas discusiones. Es la afirmación de que actualmente hay dos caminos para la organización general de la humanidad: el camino capitalista y el camino comunista. El primero es sólo la forma contemporánea de lo que ha existido desde la Revolución Neolítica, hace varios miles de años. El segundo propone una revolución global y sistémica en el devenir de la humanidad. Propone salir de la edad neolítica.

La política se hace con personas de todas partes. No puede aceptar cumplir con las diversas formas de segregación social organizadas por el capitalismo. Hoy ya no existe una verdadera organización política. Entonces, la tarea es intentar y encontrar formas de reconstruirla. La forma clásica del Partido está hoy condenada porque se definió a sí misma no por su capacidad para hacer lo que dice la Tesis 9, a saber, el trabajo en masa, sino por su pretensión de «representar» a la clase trabajadora o al proletariado.

La relación con el Estado no es, como acabamos de ver, lo que define la política. Por lo tanto, la política tiene lugar «a una distancia de» el Estado. Estratégicamente, sin embargo, el Estado debe ser destruido porque es el guardián universal de la alternativa capitalista, particularmente porque protege el derecho a la propiedad privada de los medios de producción e intercambio. Como solían decir los revolucionarios chinos durante la Revolución Cultural: «Debemos romper con la ley burguesa». En consecuencia, la acción política en relación con el estado es una mezcla de

distancia y negatividad. En realidad, el objetivo es que el Estado se vea rodeado gradualmente por posiciones políticas y de opinión pública hostiles que se hayan vuelto ajenas a él.

La situación del capitalismo contemporáneo implica una especie de desconexión entre la globalización del mercado y el carácter, aún mayoritariamente nacional, del control policial y militar de las poblaciones. En otras palabras, existe una brecha entre la disposición económica de las cosas, que es global, y su necesaria protección basada en el Estado, que sigue siendo nacional. El segundo aspecto revive las rivalidades imperialistas, pero en diferentes formas. A pesar de este cambio de forma, el riesgo de guerra está creciendo. La guerra ya está presente, además, en grandes partes del mundo. La política del futuro también tendrá la tarea de prevenir, si puede, el estallido de una guerra total, que esta vez podría poner en peligro la existencia de la humanidad. También se podría decir que la elección histórica es: o la humanidad rompe con la era neolítica contemporánea del capitalismo y comienza su fase comunista a escala global, o permanece en su fase neolítica, y correrá un gran peligro de perecer en una guerra nuclear.

---

18. Badiou, A. (2009). L'hypothèse communiste, Signes, París.

19. Badiou, A. (2010). La philosophie et l'événement, Germina, París, pág. 33.

20. Derrida, J. Espectros de Marx, Trotta, Madrid.

21. Abensour, M. (2017). La democracia contra el Estado. Marx y el momento maquiaveliano, La Catarata, Madrid.

Breve biografía de Alain Badiou

Alain Badiou nació en Marruecos el año 1936, donde sus padres ejercían de profesores, su madre de literatura y su padre de matemáticas. Él eligió estudiar filosofía, pero no dejó nunca de lado ni la literatura ni las matemáticas. La formación académica del joven filósofo se llevó a cabo primero en la Sorbona y luego en l'École Normale Supérieure (

ENS

) de París, de donde salió como agregado de filosofía en 1962. Entonces, comenzó su carrera como profesor de filosofía, que le llevaría en primer lugar a Reims y, después, a la Universidad París 8, de la cual fue uno de los fundadores junto con Deleuze y Lyotard, entre otros. Durante la década de los 60, inició la actividad política, que dura hasta la actualidad, hecho que le ha convertido en uno de los intelectuales franceses más activos. Actualmente, con más de 80 años cumplidos, sigue ejerciendo como profesor emérito de l'

ENS

, donde fundó un centro de investigación: el Centro Internacional para el Estudio de la Filosofía Contemporánea Francesa (

CIEPFC

).

Alain Badiou es autor de una obra rica y variada. Sus numerosos escritos filosóficos, ensayísticos, teatrales y de pensamiento político dan buena muestra de ello. Su entusiasmo por las matemáticas le ha llevado a hacer de ellas la base de su obra de tipo más filosófico, que se concreta en una trilogía: L'être et l'évènement, Logiques des mondes i L'immanence des vérités. Como editor, Alain Badiou ha codirigido desde 1991 la colección L'ordre philosophique. También

se muestra muy activo en los medios de comunicación, con numerosos artículos sobre poesía, psicoanálisis, matemáticas y, de manera especial, sobre política.

Durante muchos años Badiou dirigió un seminario al cual asistieron personas de todo el mundo. Sus intervenciones actualmente son objeto de publicación. Últimamente, también, se han editado varios volúmenes de entrevistas que permiten conocer de primera mano la evolución de su pensamiento e, igualmente, cómo éste se ha construido sin desfallecimiento por parte de Badiou. Es por esta razón que se le considera por parte de los académicos del mundo entero como uno de los filósofos franceses más influyente en la actualidad.

Bibliografía

Agamben, G., Badiou, A. et al. (2009). Démocratie, dans quel état ?, La Fabrique, París.

Badiou, A. (1982). Théorie du sujet, Seuil, París.

— (1985). Peut-on penser la politique ? Seuil, París.

— (1990). Manifiesto por la filosofía, Ed. Cátedra, Madrid.

— (1990). Les nombre et les nombres, Seuil, París.

— (1992). Conditions, Seuil, París. (Condiciones. Siglo

XXI

, México, 2003).

— (1993). Ethique, Hatier, París. (La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal, ed. Herder, México, 2004).

— (1997). Saint Paul, Collège International de Philoso- phie, París.

(San Pablo. La fundación del universalismo, ed. Anthropos, Barcelona, 1999).

— (1998). Abrégé de métapolitique, Seuil, París.

— (1998). Court traité d'ontologie trasitoire, Seuil, París. (Breve tratado de ontología transitoria, Gedisa, Barcelona, 2002).

— (1998). L'Être et l'Événement, Seuil, París. (El ser y el acontecimiento, ed. Manantial, Buenos Aires, 1999).

— (2005). Le siècle, Seuil, París.

— (2006). Logiques des mondes. L'Être et l'Événement, 2, Seuil, París.

— (2007). De quoi Sarkozy est le nom ? Signes, París.

— (2007). Justicia, filosofía y literatura, Homo sapiens, Rosario.

— (2009). L'hypothèse communiste, Signes, París.

— (2009). Second manifeste pour la philosophie, Seuil, París.

— (2010). Le fini et l'infini, Bayard, Montrouge.

— (2010). La philosophie et l'événement : entretiens avec Fabien Tarby, Germina, Meaux.

— (2010). La filosofía otra vez, Errata Naturae, Madrid.

— (2011). La Relation énigmatique entre politique et philosophie, Germina, Meaux,

— (2011). Entretiens. 1981-1999, Nous, Caen.

— (2012). La République de Platon, Fayard, París.

— (2015). Quel communisme ? (collab. P. Engelmann), Bayard, Montrouge.

— (2017). Le Séminaire. Que signifie «changer le monde», 2010-2012, Fayard, París.

— (2017). Le Séminaire. Vérité et sujet, 1987-1988, Fayard, París.

— (2018). Immanence des vérités. L'Être et l'Événement, 3, Seuil, París.

— (2018). On a raison à se révolter, Fayard, París.

— (2018). Le Séminaire. Théorie du mal, théorie de l'amour, 1990-1991, Fayard, París.

— (2018). Le Séminaire. La théorie axiomatique du sujet du mal, 1996-1998, Fayard, París.

— (2021). Le Séminaire. S'orienter dans la pensé, s'orienter dans l'existence, 2004-2007, Fayard, París.

— (2021). Les possibles matins de la politique, Fayard, París.

— (2021). Alain Badiou par Alain Badiou, Puf, París.

Bibliografía secundaria

Bosteels, B. (2009). Alain Badiou, une trajectoire polémique, La Fabrique, París.

Corcoran, S. (2015). The Badiou Dictionary,

EUP

, Edimburgo.

Hallard, P. (ed.) (2004). Think again. Alain Badiou and the Future of Philosophy, Coninuum, Londres.

Hallward, P. (2003). Badiou. A Subject to Truth, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Hewlett, N. (2010). Badiou, Balibar, Ranciere: ReThinking Emancipation, Bloomsbury Academic, Londres.

Marchart, O. (2009). El pensamiento político posfundacional, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Scavino, D. (1999). La filosofía actual. Pensar sin certezas, Ed. Paidós, Buenos Aires.

Tarby, F. (2012). La philosophie d'Alain Badiou, l'Harmattan, París.

Watkin, W. (2017). Badiou and Indifferent Being: A Critical Introduction to Being and Event, Bloomsbury Academic, Londres.

Zizek, S. (2001). «La política de la verdad, o Alain Badiou como lector de San Pablo» en El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política, Ed. Paidós, Buenos Aires.